上海大学教材建设基金资助项目

中 国 思 想 史 讲 稿

方旭东　朱　承　编写

·上 海·

内 容 提 要

本书主要从中国思想发展脉络和基本元素的角度来介绍其形成和展开的历史。基于思想脉络和思想元素的双重考虑，本书对中国思想的起源、中国思想的元典、中国思想的百家争鸣、中国思想的儒家因素（包括原始儒学思想、宋明新儒学思想）、中国思想的道家因素（包括道家思想、道教思想）、中国思想的外来因素（包括佛教思想和西学思想），作了简要的介绍。作为教材，本书在结构上除了对思想史进行梳理以外，还精心编选了相关参考资料、基本典籍、扩展读物、思考题，以供读者进一步了解中国思想的历史。

图书在版编目(CIP)数据

中国思想史讲稿/方旭东，朱承编写. —上海：上海大学出版社，2006.12
ISBN 7-81058-820-6

Ⅰ.中...　Ⅱ.①方...②朱...　Ⅲ.思想史-中国
Ⅳ.B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 126958 号

责任编辑　江振新　张　苏
封面设计　孙　敏
责任制作　章　斐

中国思想史讲稿
方旭东　朱　承　编写
上海大学出版社出版发行
（上海市上大路 99 号　邮政编码 200444）
（http://www.shangdapress.com　发行热线 66135110）
出版人：姚铁军
※
南京展望文化发展有限公司排版
第二教育学院印刷厂印刷　　各地新华书店经销
开本 890×1240　1/32　印张 10　字数 269 000
2006 年 12 月第 1 版　2006 年 12 月第 1 次印刷
印数：1～1100
ISBN 7-81058-820-6/B·016　定价：28.00 元

前言

本书是为上海大学文学院中国古代思想史课程编写的教材，按照上海大学的教学安排，这门课只开一个学期，也就是10个教学周，每周3课时。要在30课时里完成一个传统学期（也就是18个教学周）的教学任务，使用任何一种针对传统学期的教材都难免时不敷用。在这种情况下，我们只能自己动手编出一本适应这种短学期制的中国古代思想史教材。好在这也并非无章可循，冯友兰先生的《中国哲学简史》就是极好的榜样。

本教材共分九讲，力图简明扼要地呈现中国思想的形成与结构。所谓中国思想，是指在中国产生的一套有别于世界其他思想传统的思维习惯、文化精神以及名词概念。很显然，构成这种中国思想的主体是经过长时期沉淀下来的中国民族文化心理，也就是中国文化的传统。

第一讲介绍中国思想的起源，这既是中国思想的历史起点也是逻辑开端。从三代以来，中国先民逐渐形成了一套不同于古代埃及、印度、巴比伦、希腊、希伯来等文明的精神传统，具体表现为以周代礼乐文化为代表的理性的人文的世界观。

第二讲介绍中国思想的元典。任何文明都有赖以产生的经典，这些经典孕育并源源不断地滋养了各具特色的精神传统。在孔子时代，中国思想的元典——“六经”就已经成型，并开始发挥对文化的塑造作用。

第三讲介绍中国思想的百家争鸣。公元前500年前后，几乎与世界其他重要的文明同时，中国也出现了它的精神大爆发现象，这就是中国历史上的百家争鸣。当时诸子蜂起，思想极为活跃，汉代之后这种思想上的无政府状态结束，中国思想逐渐形成比较稳定的结构，这就是以儒为主，以佛道为两翼的三足鼎立之势。

第四到第五讲介绍中国思想的儒家因素，从原始儒家到制度化儒家到宋明新儒家，儒家自身经历了一个不断丰富完善的过程，长期占据中国思想的主流地位，虽然近代之后备受打击与冷落，但它在中国思想中的影响却无法磨灭，甚至一俟时机成熟又会大放异彩。

第六到第七讲介绍中国思想的道家因素。道家，既包括产生于先秦的以老庄为代表的哲学流派，也包括在道家哲学基础上整合中国民间宗教及诸子思想而形成的有严格仪轨、组织与典籍的道教。如果说儒家是居于庙堂之上的大传统，从而对中国政治社会起了决定性的作用，那么，道家所代表的居于民间的小传统则对中国国民性的形成有着更深刻的意义。

第八到第九讲介绍中国思想的外来因素。中国居于东土，无论是古代印度佛教还是近代欧洲文明的进入，对于中国都是所谓西学东渐，这两种西学对中国思想都产生了无可估量的影响。中国思想曾经成功地实现了对前一种西学的融摄，但是近代以来，面对后一种西学的强大挑战，中国思想遭遇前所未有的危机，中国思想能否在将来延续而不被西学终结，尚难预测。

以上是每一讲的主要内容。我们希望，通过本课程的学习，能使学习者了解到中国思想的大致脉络与基本元素，培养对中国思想的认同，从而自觉担当起传承中国思想的重任。

众所周知，成功的教学无不是因材施教的结果。然而，由于上大

的自由选课制度，我们无法保证来选这门课的学生具有相近的知识程度与专业背景。所谓“众口难调”，我们也无法摆脱这种尴尬，但我们还是想尽可能照顾到不同层次、不同专业的需要。因此，我们在正文中力求以通俗易懂的语言对主要的知识点作一介绍，而把一些关键性的原材料放到正文后供学生课外阅读。这样，既可以使学生有机会接触到经过教师精心选择的原始文献，同时也不会影响正文以及讲授时的流畅与可接受性。同时，为满足那些对某部分内容有特别兴趣以及有志于将来从事学术研究的学生，我们在每一节后面都提供了基本典籍和进一步阅读书目。这部分内容相当于对初学者的指南。出于方便学生找书的考虑，一些有很高学术价值的海外研究论著我们在开列书目时不得不忍痛割舍。

为便于学生复习考试，我们在每讲后还列了思考题，并附了近年试题与参考答案。

编　者

目录

第一讲　中国思想的起源

自人猿揖别以来，一直到传说中的尧舜禹时代，中国文化在自身的生命运动过程中，在不断地前进和发展。但实际上这时的华夏民族和世界上其他民族一样，在包括文化和思想在内的精神生活领域里大体一致，还没有在思想和文化上形成具有明显民族特质的成分，正如恩格斯所说："这个时代的人们，不管在我们看来多么值得赞叹，他们彼此并没有什么差别。"①也就是说，在上古时代，中国的文化思想和世界其他民族还都处在混沌未分的状态，并不具有特殊的面貌。所以，尽管有包括三皇五帝在内的各种各样的历史传说，但囿于史料困境，我们还不能把上古时代作为我们具有中国特质思想的创制时代。具有中国特质的思想创制，一般来说，发生在殷商西周时代。

殷周时代，是中国文化和中国思想开始确立和成型的时期。这一时代的思想，上承远古，下启后世五千年，在有信史可考的意义上，殷周时代的思想可以算作是中国传统思想的源头。

殷，又称殷商。远古中国的第一个王朝——夏朝为崛兴的成汤所讨伐。成汤灭夏之后，建国为商，商朝历 31 帝，传至商纣而亡，政权维系大约五百年，相当于公元前 17 世纪至前 12 世纪的年代。商朝中期，商王盘庚迁都于殷地并长久固定下来，所以后世称商朝为殷或殷商。19 世纪末、20 世纪初河南安阳的殷墟甲骨文的出土，使得对于殷商的研究脱离了传说及象征意义的解释，进入有据可考的实

---

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷第 94 页，北京：人民出版社，1972。

证分析时代。而甲骨文的存在，也说明自殷商时代就有了文字。文字的使用，使得殷商时代的人开始“有册有典”，这些由掌握卜筮和记事的巫、史所书写和保管的典册，是中国迄今为止所发现的最早一批文献。虽然这些文献散乱无序，有的还难以辨识，但其间已经包含了丰富的文化思想信息，而这些文化思想信息是我们今天中国思想的开端。

周本是一个与商同样有着悠久历史的部族，作为偏处西方的“小邦”，周曾长期附属于商。随着商的渐趋没落，周自公元前12世纪末在渭水流域兴起，并在该地区建立都邑，先后征服了周围的若干戎族，实力逐渐发展壮大。商纣无道，周武王起而伐纣，殷商随之覆灭，而周取而代之。

殷、周在社会结构和文化思想上前后相承，这也就是《论语·为政》里所说的“周因于殷礼”，故而在思想历史上往往殷周并称，统称为殷周时代的思想，中国思想的基因正是在这一时代形成的。同时，包括夏代在内的三代，在思想文化上也呈现出不同的精神气质。按照《礼记·表记》的概括，夏代之道尊重天命，事鬼敬神而远之，近人而畏焉，亲而不尊；殷商之道尊神重鬼，率民以事神，先鬼而后礼，尊而不亲；周代之道重视礼仪，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，亲而不尊。三代文明在思想史上呈现为从巫觋文化到祭祀文化到礼乐文化这样一个不断理性化的过程，由于夏代思想缺乏信史的佐证，流于传说，因此，一般以殷周时代思想的变化来说明上述理性化过程。殷周时代的思想对于后世中国思想的贡献，主要集中于巫史传统的构建、宗教祭祀观念的兴起以及天命思想的形成，这些思想对于中国思想的发展都具有起源意义。

「参考资料」

弗吊天降丧于殷，殷既坠厥命，我有周既受。

——《尚书·周书·君奭》

殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。

——《论语·为政》

行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则韶舞。

——《论语·卫灵公》

子曰：夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊，其民之敝，蠢而愚，乔而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲，其民之敝，荡而不静，胜而无耻。周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊，其民之敝，利而巧，文而不惭，贼而蔽。

——《礼记·表记》

一、巫史传统

在中国思想的起源时期，巫史文化是其中重要的组成部分。中国思想的巫史传统与上古“绝地天通”的传说密切相关，在中国思想观念发展的历史上，曾发生过一次极其重大的事件，天、地隔绝，人、神分离，谓之“绝地天通”。“绝地天通”的传说，在文献上最早见于《尚书·周书·吕刑》。《吕刑》说，自蚩尤作乱以来，上古苗民社会混乱不堪，受苦者不堪其乱，哀告于皇天上帝，上帝因此发用威力，惩处作虐的苗民。另外，上帝命令“重”和“黎”断绝天地间的联系，人们向上天的诉求皆由“重”和“黎”负责受理，由他们向上天请求，以此来保证天地人神各归其位、各司其职。在这个传说中，人们被取消了同鬼神随意沟通的自由，而“重”和“黎”担当了沟通人神的职责，成了专门的教职人员，也即是巫的始祖。后来《国语·楚语》对这个传说作了解释，进一步表明“绝地天通”对于“巫”之出现和职责专业化的重要意义。“绝地天通”导致了巫的出现，而巫以其职责及掌握的知识、技

术，成为中国思想历史上最早从事精神活动的集体。

在殷周时代，人们脱离原始社会未久，在以神秘性为主要特征的原始思维支配下，商人尊神重巫，因而出现了大批从事卜筮、事神的“巫”和“史”。殷代文化的特色是祭祀与巫术，殷代的巫术普及推广到社会生活的每个角落，故无事不卜不筮，无神不祭不祀。不惟卜筮医舞是巫术，甚至祭祀以及祭品、用牲，亦含有巫术意味。以卜筮而论，其权威超越人心向背与殷王意愿，是最终的神秘力量。而凭借巫术力量进而握有政治决策实权的巫史集团，不仅是殷代的政治精英，更是文化精英。因此，殷代政治的特点可以概括为巫政合一，殷代文化的特质可以总结为巫史文化。甲骨文和古文献等多重证据表明，商代社会的治乱兴衰，与高级巫职人员能否在社会中发挥作用关系极为密切。

巫和史是中国有文字传世以来的第一批思想者和知识人。巫的职责是在大旱大灾、疾病等人力不可及的天灾人祸以及战争出现时，用占卜的方法传达神的语言，在丧祭中用祭祀仪式沟通神界；而史的职责是将人的愿望和人的行为记载下来，印证神的旨意并使之传世。巫史作为知识和思想的早期专业制造和传递者，其主要意义就在于沟通天地人神之间。

殷周时代的巫史所从事的占卜活动，是用龟甲和兽骨等来占卜祭祀、征伐、田猎、出入、年成、风雨、疾病等人间社会诸事的吉凶。这类活动在殷周时代十分常见，也成了后世术数卜筮等小传统的源头。在殷周时代，虽然农业生产和手工业特别是冶铜技术有很大的发展，但是人们依然相信天帝和鬼神的意志而轻视人类自身的意志，他们认为生活中的一切都要听命于天帝，要按照鬼神的旨意行事。而在殷周时代，占卜是获悉天帝、鬼神意志的主要手段。从殷墟出土的甲骨来看，占卜多数是在龟甲或兽骨的背面先钻圆孔，再凿长槽，然后用火烧灼，使龟甲或兽骨的正面出现横竖规则的裂纹，这种裂纹就是占卜吉凶的征兆。占卜以后，把所卜之事以文字的形式刻在卜兆之旁，这类文字就是通常所说的卜辞。一条完整的卜辞通常由四部分

组成，一是占卜的时间、地点和占卜者；二是所占之事；三是根据卜兆推测吉凶；四是占卜之后记录应验的事实。20世纪初在河南安阳出土的商代甲骨卜辞，透露了商代的宗教、政治思想和政治实践、社会组织、历法知识、文字等多个领域的信息，为我们了解遥远的商代社会提供了原始资料。

巫史还从事祭祀活动，他们掌握着种种祭祀仪式的运作规则，决定神祇的名称、祭祀的顺序、祭者的等级、供献的数量、祈祝的内容以及占卜的方法。从巫史在祭祀活动中所表现出来的特征来看，巫史们既掌握通神的技术，也具有宗法知识，这些都成为了后世宗教礼仪的源头，也是当时区分血缘等级秩序和维护社会秩序的手段。

另外，殷周时代的巫史往往还精通医药方技之学，他们以事鬼神的祷告活动来治病祈福，并掌握一定的医方之术，兼通降神和针药两类医疗知识，成为后世医药方技之学的源头。

殷周时代的巫史作为最早脱离日常生产生活、专门从事知识与思想的制造、传递的集体，他们的知识、技术以及信仰和思想成为殷周以后中国思想文化发展的源头之一。

「参考资料」

若古有训，蚩尤惟始作乱，延及于平民，罔不寇贼，鸱义，奸宄，夺攘，矫虔。苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法。杀戮无辜，爰始淫为劓、刵、椓、黥。越兹丽刑并制，罔差有辞。民兴胥渐，泯泯棼棼，罔中于信，以覆诅盟。虐威庶戮，方告无辜于上。上帝监民，罔有馨香德，刑发闻惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。乃命重、黎，绝地天通，罔有降格。群后之逮在下，明明棐常，鳏寡无盖。

——《尚书·周书·吕刑》

昭王问于观射父，曰："《周书》所谓重、黎使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？'

对曰："非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服。而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋絜之服，而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者，为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。蒸享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。"

——《国语·楚语下》

司巫掌群巫之政令，若国大旱，则率巫而舞雩；国有大灾，则帅巫而造巫恒。祭祀，则共匰主及道布及蒩馆。凡祭事，守瘗。凡丧事，掌巫降之礼。男巫掌望祀望衍授号，旁招以茅。冬堂赠，无方无算。春招弭，以除疾病。王吊，则与祝前。女巫掌岁时祓除，衅浴。旱暵则舞雩。若王后吊，则与祝前。凡邦之大灾，歌哭而请。

——《周礼·春官》

龟为卜，策为筮，卜筮者，先圣王之所以使民信时日、敬鬼神、畏法令也；所以使民决嫌疑，定犹与也。故曰：疑而筮至，则弗非也，日而行事，则必践之。

——《礼记·曲礼》

「基本典籍」

1.《周礼正义》，(清)孙冶让撰，陈玉霞点校，北京：中华书局，2000。

2.《国语集解》，徐元诰撰，王树民、沈长云点校，北京：中华书局，2002。

「扩展读物」

1. 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，北京：中华书局，1988。

2. 宋兆麟：《巫与巫术》，成都：四川民族出版社，1989。

3. 王宇信：《甲骨学通论》(增订本)，北京：中国社会科学出版社，1993。

4. 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》第三章“卜筮”，北京：三联书店，1996。

5. 李泽厚：《历史本体论·己卯五说》“说巫史传统”，北京：三联书店，2006。

二、宗教祭祀

殷周时代的宗教祭祀活动及其所生发的宗法观念和思想，作为中国文明演进过程中的特殊一环，也成为中国思想的重要源头。

中国原始宗教的基本形式主要是自然崇拜，也就是对自然界的存在物予以神化，并且将对自然物的敬畏与景仰通过一定的祭祷仪式表现出来。在先民崇拜的自然神中，囊括了日月星辰、天地山河、风雨雷电等等诸多自然事物。

殷人在宗教信仰上崇拜天神，天神在殷人那里被称为“帝”或“上帝”，“上帝”之意是表示帝之所在方位为“上”。“上帝”或“帝”是天地间最高的主宰，具有至上神的意义。在殷人关乎“上帝”的观念里，仍然保留有浓重的自然崇拜成分，但同时也担负起社会与国家政治的许多功能了。殷人认为，上帝统率各种自然力，也主宰人间万事，有

命令下雨、降以饥馑、授以福佑、降以吉祥、降以灾祸等等权能。除“上帝”外，殷人也崇拜自然神，他们崇拜日、月、云、风、雨、雪、东母、西母、四方、四戈、四巫、山河等天神地示。

殷人对祖先的祭祀也是殷商宗教的重要部分，殷墟发掘出的甲骨残片，绝大部分是祭祀祖先的资料，这表示殷人对祖先祭祀十分重视。殷人认为，他们的祖先虽然死了，但精灵依旧存在，地位、权威等也如同其在世时候一样，能降祸或授福于子孙。因此，子孙要经常举行各种祭祀，请祖先的精灵来享祭。殷人的人鬼神灵系统中主要有先王、先公、先妣、诸子、诸母、旧臣等。祖灵所扮演的角色，与人世之事息息相关，祖先崇拜与天神崇拜已逐渐接近，殷人针对上帝、自然神和祖先的祭祀祀典不做严格区分，尊天事鬼的祭祀活动用来表示对一切偶像和神秘力量的尊崇。

周代承接了殷商的宗教思想。周人同样信仰至上神，在周立国之初也敬奉“上帝”，但后来周人却更多的祭祀“天”。对“天”的崇拜是周代宗教思想中比较新颖的成分。据甲骨文提供的资料，在殷商的卜辞中并没有祭“天”的记载，而到了周代，“天”逐渐取代“帝”成为至上神。据统计，在《诗经》、《尚书》中，以天为至上神的记载，有约336次，而以帝为至上神的记载，约85次。这一数据也部分地说明了周人在“天”和“帝”之间，更为重视“天”。

周人重视由血缘关系而确立的社会等级秩序，确定血缘的来龙去脉与确认身份、地位、权力的正当与否密切相关。基于血缘关系的重要性，周人十分强调对先祖的祭祀和对先祖亲疏关系的排列，对祖宗神的崇拜逐渐压倒了对天神的崇拜，而成为祭祀活动的主体。文王作为周王朝的始祖，特别受崇敬，在周人眼中，文王与上帝的关系特别密切，因而成为上帝的代理人，这也暗示宗教中人文精神的抬头。对先祖的隆重祭祀也构成了周代宗教活动的主要部分，每年四季，周代的王室都要在宗庙为先祖举行祭礼，在夏天还要为先祖举行盛大的合祭，若逢册命之类的大事，也要到宗庙中告禀先祖，举行祭祀仪式，并铸鼎铭文记载其事。殷周时代的祖先崇拜作为一种广泛

的宗教取向，将亲属关系集团作为社会秩序的一种范式用祭祀等仪式凸现出来，为等级制度和宗法制度奠定了基础。殷周时代的祖先崇拜后来逐渐演变成为中华民族宗教心理的一部分，由祖先崇拜而生发的孝道伦理也是中国思想鲜明的特征之一。

概括而言，殷周时代，以“天”、“帝”为核心，祖先崇拜、鬼神崇拜、圣贤崇拜等诸多形态共同构成了那个时代的宗教思想体系，并由此发展出一系列的宗教仪式。而殷周时代的宗教思想和宗教仪式，为向更高宗教阶段的发展构筑了基础，是包括宗教思想在内的中国思想之重要源头。

「参考资料」

山川之神，则水旱疠疫之灾，于是乎禜之。日月星辰之神，则雪霜风雨之不时，于是乎禜之。

——《左传·昭公元年》

山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者祭百神。

——《礼记·祭法》

大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地示之礼，以佐王建保邦国。以吉礼事邦国之鬼神示，以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日、月、星、辰，以槱燎祀司中、司命、飌师、雨师。以血祭祭社稷、五祀、五岳，以狸沈祭山、林、川、泽，以䟡辜祭四方、百物。以肆献祼享先王，以馈食享先王，以祀春享先王。以禴夏享先王，以尝秋享先王，以烝冬享先王。

——《周礼·春官》

祀所以昭孝息民、抚国家、定百姓也，不可以已。夫民气纵则底，底则滞，滞久而不振，生乃不殖。其用不从，其生不殖，不可以封。是以古者先王日祭、月享、时类、岁祀。诸侯舍日，卿大夫舍曰，士、庶人

舍时。天子遍祀群神品物，诸侯祀天地、三辰及其土之山川，卿大夫祀其礼，士、庶人不过其祖。日月会于龙，土气含收，天明昌作，百嘉备舍，群神频行。国于是乎蒸尝，家于是乎尝祀，百姓夫妇择其令辰，奉其牺牲，敬其粢盛，洁其粪除，慎其采服，禋其酒醴，帅其子姓，从其时享，虔其宗祝，道其顺辞，以昭祀其先祖，肃肃济济，如或临之。于是乎合其州乡朋友婚姻，比尔兄弟亲戚。于是乎弭其百苛，殄其谗慝，合其嘉好，结其亲昵，亿其上下，以申固其姓。上所以教民虔也，下所以昭事上也。天子禘郊之事，必自射其牲，王后必自舂其粢；诸侯宗庙之事，必自射牛，刲羊、击豕，夫人必自舂其盛。况其下之人，其谁敢不战战兢兢，以事百神！天子亲舂禘郊之盛，王后亲缲其服，自公以下至于庶人，其谁敢不齐肃恭敬致力于神！民所以摄固者也，若之何其何之也！

——《国语·楚语下》

万物本乎天，人本乎祖。

——《礼记·郊特牲》

慎终，追远，民德归厚矣。

——《论语·学而》

「基本典籍」

1.《周礼正义》，（清）孙诒让撰，陈玉霞点校，北京：中华书局，2000。

2.《礼记正义》，（汉）郑玄注，（唐）孔颖达疏，龚抗云整理，北京：北京大学出版社，1999。

「扩展读物」

1. 张光直：《美术、神话与祭祀》，沈阳：辽宁教育出版社，1988。

2. 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海：上海文艺出版

社,1988。

3. 詹鄞鑫:《神灵与祭祀》,南京:江苏古籍出版社,1992。

4. 陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》第四章“祭祀”,北京:三联书店,1996。

三、天命思想

天命思想是殷周时代思想的主要组成部分,也是古代中国思想区别于其他民族思想的重要标志之一。在殷周时代,天命不仅是神意,也包含着秩序和命运的思想因子。发源于殷周时代的天命思想对中国思想史的发展有着重要的影响。

殷人重视天命,殷人认为天命决定一切,但这一时期的“天命”主要还是作为一种自然和人世主宰的神格观念,和“帝”、“上帝”等观念在信仰实质上没有差别,并没有涉及德、民、人等伦理宗教内容。殷代的天命观基本上还停留在自然宗教的水平上,还没有出现具有同其他民族文明相区别的思想特征。具有中国文化特质的天命思想之形成发生在西周时代。

天命思想在周代前期的意识形态上占据着中心的位置。周人对天命的理解比殷人更进一步,在天命思想里注入了道德政治内涵。在周代天命思想里,天的神性逐渐淡化,而人、民以及德等社会政治伦理元素的地位在提升。同殷人一样,周人也认为周王朝受命于天,但周人认为,上天的意志不是喜怒无常、不可捉摸的情绪,而是具有一定原则的道德意志。上天可以体察到人间社会的变化,从而更改其意志选择。也就是说,周人不像殷人那样把天命理解为永恒不变的赐予,而是认识到,人可以通过自己的行为去改变上天的意志,人事和天命不是两不相干,人事可以影响天命的选择。周人认为,政治统治的维持依靠天命,但“天命靡常”,天命随时可以改变,只有实行德政,上天才会保证其统治的持续性。在周人的思想里,“敬德”和“保民”是获得天命信赖的主要途径。敬德就是要求虔诚地崇奉上天

并谨慎地继承先王、先公的功业，在统治政策上实行治民以德，而不是治民以刑；保民就是秉承“天佑下民”的宗旨而善待人民。周代天命思想的核心就在于他们认为天命不断变化，只有“敬德保民”，“明德慎罚”，以德配天，才能获得上天的眷顾，从而保证天命的久远，并保持王朝的长治久安。

殷周时代天命观的变化，也体现了中国古代思想从自然主义向道德人文主义过渡的轨迹。在天命思想上，从殷到周，神格信仰逐渐淡化，而人文伦理的色彩却逐渐增强，天从一个不可捉摸的神怪演变成为具有伦理理性的可知存在，从神化之天变成意志之天，而天命就是这个具有理性的可知存在的意志体现，而不再只是一个扑朔迷离的神意。周人的“天命”，被赋予了一种价值理性的品格，为此后中国思想传统中“天”成为终极性的价值源头创造了开端。

「参考资料」

有夏多罪，天命殛之。夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。

——《尚书·商书·汤誓》

天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。古帝命武汤，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆，在武丁孙子。

——《诗经·商颂·玄鸟》

先王有服，恪谨天命。罔知天之断命。天其永我命于兹新邑。

——《尚书·商书·盘庚》

我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。今王嗣受厥命，我亦惟兹二国命，嗣若功。

——《尚书·周书·召诰》

周公若曰："君奭！弗吊天降丧于殷，殷既坠厥命，我有周既受。我不敢知曰厥基永孚于休。若天棐忱，我亦不敢知，曰其终出于不祥。呜呼！君已曰时我，我亦不敢宁于上帝命，弗永远念天威，越我民罔尤违，惟人。在我后嗣子孙，大弗克恭上下，遏佚前人光在家，不知天命不易，天难谌，乃其坠命，弗克经历。嗣前人，恭明德，在今。予小子旦非克有正，迪惟前人光，施于我冲子 。"又曰："天不可信，我道惟宁王德延，天不庸释于文王受命。"

——《尚书·周书·君奭》

天矜于民，民之所欲，天必从之。

——《尚书·周书·泰誓》

皇天无亲，惟德是辅。民心无常，惟惠之怀。为善不同，同归于治；为恶不同，同归于乱。尔其戒哉！

——《尚书·周书·蔡仲之命》

文王在上，于昭于天。周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。

穆穆文王，于缉熙敬止。假哉天命，有商孙子。商之孙子，其丽不亿。上帝既命，侯于周服。

侯服于周，天命靡常。殷士肤敏，裸将于京。厥作裸将，常服黼冔。王之荩臣，无念尔祖。

无念尔祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。殷之未丧师，克配上帝。宜鉴于殷，骏命不易！

命之不易，无遏尔躬。宣昭义问，有虞殷自天。上天之载，无声无臭。仪刑文王，万邦作孚。

——《诗经·大雅·文王之什》

维天之命，于穆不已。于乎不显！文王之德之纯。假以溢我，我

其收之。骏惠我文王，曾孙笃之。

——《诗经·周颂·清庙之什·维天之命》

「基本典籍」

1.《毛诗正义》，（汉）毛亨传，（汉）郑玄笺，（唐）孔颖达等疏，龚抗云、肖永明整理，北京：北京大学出版社，1999。

2.《尚书正义》，（汉）孔安国传，（唐）孔颖达疏，廖名春、陈明整理，北京：北京大学出版社，1999。

「扩展读物」

1. 傅斯年：《性命古训辨证》，《中国现代学术经典·傅斯年卷》，石家庄：河北教育出版社，1996。

2. 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》第十六章“原命上：先秦天命思想之发展”，北京：中国社会科学出版社，2005。

3. 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》第五章“天命”，北京：三联书店，1996。

4. 唐文明：《与命与仁：原始儒家伦理精神与现代性问题》，保定：河北大学出版社，2002。

5.（美）史华兹（Benjamin I. Schwartz）：《古代中国的思想世界》第二章“周代早期的思想：延续与突破”，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004。

思　考　题

1. 什么是“绝地天通”？这一传说在中国思想史上具有什么意义？
2. 殷周时代的巫、史主要从事什么活动，具有哪些技术和知识？
3. 殷周时代在宗教祭祀上具有哪些特征？
4. 如何认识殷周时代天命观的演进和变化？

第二讲　中国思想的元典

我们知道，除近代以来考古发现的甲骨文以外，殷周时代的思想还没有确切而系统的载体，但随后产生的中国思想，却凝结于影响深远的元典之中——这些元典就是中国思想史上的“六经”。由于《乐经》早佚（相传毁于秦火），在思想史上长期发挥作用的实际上只有“五经”：《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》。正是这“五经”对中国后来的思想发展产生了巨大的作用，成为中国思想史上诸多思想得以产生的文献源头，因此上述五经往往被称之为中国思想的“元典”。

包括佚失的《乐经》在内的六经都成书于先秦，从战国一直到西汉，六经早已取得了公认的“圣典”的地位，在思想界产生了重要的影响。但在汉武帝“独尊儒术”之前，保存下来的五经都没有取得“经”的尊号。西汉时期，官方正式尊《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》为“五经”，国家立“五经博士”以宣扬五经的思想，并推行“以经取士”的选官制度，天下学士靡然从之，传经之学和注经之学成为专门学问。汉代以后，尤其是隋唐科举制度的兴起，以五经经传设考取士成为科举考试的重要内容，以五经为主体的经学成为官方哲学。从汉代至清代的一千多年中，虽历经朝代更迭，但经学始终在总体上是居于官方哲学的地位，而五经遂成中国思想名副其实的“元典”，成为促进中国思想不断别开生面的源头活水。

「参考资料」

孔子曰：“入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；絜净精微，《易》教也；恭俭

庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也。故《诗》之失愚,《书》之失诬,《乐》之失奢,《易》之失贼,《礼》之失烦,《春秋》之失乱。其为人也,温柔敦厚而不愚,则深于《诗》者也;疏通知远而不诬,则深于《书》者也;广博易良而不奢,则深于《乐》者也;絜静精微而不贼,则深于《易》者也;恭俭庄敬而不烦,则深于《礼》者也;属辞比事而不乱,则深于《春秋》者也。”

——《礼记·经解》

古之人其备乎!配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓,明于本数,系于末度,六通四辟,小大精粗,其运无乎不在。其明而在数度者,旧法、世传之史尚多有之;其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者,邹鲁之士、缙绅先生多能明之。《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。

——《庄子·天下篇》

六艺之文:《乐》以和神,仁之表也;《诗》以正言,义之用也;《礼》以明体,明者著见,故无训也;《书》以广听,知之术也;《春秋》以断事,信之符也。五者,盖五常之道,相须而备,而《易》为之原。

——《汉书·艺文志》

一、诗

《诗经》,又称《诗》,是中国思想的重要元典之一。《诗经》是我国第一部诗歌总集,共收入自西周初期(公元前 11 世纪)至春秋中叶(公元前 6 世纪)约五百余年间的诗歌 305 篇(《小雅》中另有六篇“笙诗”,有目无辞,不计在内),从各个方面反映了五六百年间广阔的社会生活和思想图景。《诗经》最初称《诗》,汉代儒者将其奉为经典,乃称《诗经》。

《诗经》里的诗篇，就其本来性质而言，是当时各阶层流传歌曲的歌词。《墨子·公孟》上说："颂诗三百，弦诗三百，歌诗三百，舞诗三百。"《史记·孔子世家》也说："三百五篇，孔子皆弦歌之，以求合韶、武、雅、颂之音。"这都反映《诗经》与音乐和舞蹈关系密切。《风》、《雅》、《颂》三部分的划分，就是依据音乐的不同。《风》是相对于"王畿"——周王朝直接统治地区——而言的、带有地方色彩的音乐，《国风》是15个地方的土风歌谣。《雅》是"王畿"之乐，这个地区周人称之为"夏"，"雅"和"夏"古代通用。雅又有"正"的意思，当时把王畿之乐看做是正声——典范的音乐。《颂》是专门用于宗庙祭祀的音乐，《毛诗序》说："颂者美盛德之形容，以其成功告于神明者也。"这是"颂"的含义和用途。

《诗经》的作者成分很复杂，《诗经》中除了周王朝乐官制作的乐歌，公卿、列士进献的乐歌，还有许多原来流传于民间的歌谣。周王朝派有专门的采诗人，到民间搜集歌谣，以了解政治和风俗的盛衰利弊。另外，列国的乐师也是收集民歌的重要人员。乐师是掌管音乐的官员和专家，他们以唱诗作曲为职业，搜集歌谣是为了丰富他们的唱词和乐调。诸侯之乐献给天子，这些民间歌谣便汇集到朝廷里了。由于《诗经》经广泛采博而得来，各类诗歌从民间到王室，反复辗转，多数作者的姓名在流传、整理过程中失传，现在流传下来的《诗经》，仅为数甚少的作者可考。

《史记·孔子世家》上说，《诗经》原来有三千多篇，经过孔子的删选，成为后世所见的三百余篇的定本。这一记载遭到普遍的怀疑。一则先秦文献所引用的诗句，大体都在现存《诗经》的范围内，这以外的所谓"逸诗"，数量极少，如果孔子以前还有三千多首诗，照理不会出现这样的情况；再则在《论语》中，孔子已经反复提到"《诗》三百"（《为政》、《子路》等篇），证明孔子所见到的《诗经》，已经是三百余篇的本子，同我们现在见到的样子差不多。所以，《诗经》的编定，理应在孔子出生以前，约公元前6世纪左右。不过，孔子确实也对《诗经》下过很大功夫，《论语·子罕》记孔子说："吾自卫返鲁，然后乐正，雅

颂各得其所。”这表明，在孔子的时代，《诗经》的音乐已发生散失错乱的现象，孔子对此作了改定工作，使之合于古乐的原状。孔子还用《诗经》教育学生，经常同他们讨论关于《诗经》的问题，并加以演奏歌舞。孔子的工作，对《诗经》的流传起了重要作用。

《诗经》中的乐歌，原来的主要用途，一是作为各种祀典礼仪的一部分，二是娱乐，三是表达对于社会和政治问题的看法。但到后来，《诗经》成了贵族教育中普遍使用的文化教材，学习《诗经》成了贵族人士必需的文化素养，学习《诗经》对于上层人士以及准备进入上层社会的人士，具有十分重要的意义。另一方面，《诗经》的教育也具有政治、道德意义。《礼记・经解》引用孔子的话说，经过“诗教”，可以导致人“温柔敦厚”。《论语・阳货》记载孔子的话，也说学了《诗》可以“迩之事父，远之事君”，即学到事奉长辈和君主的道理。按照孔子的意见“《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪”，《诗经》中的作品，总体上是符合于当时社会公认道德原则的，否则不可能用以“教化”。

秦代曾经焚毁包括《诗经》在内的所有儒家典籍，但由于《诗经》是易于记诵的、士人普遍熟悉的书，所以到汉代又得到流传。汉初传授诗学的共有四家，也就是四个学派：齐之辕固生，鲁之申培，燕之韩婴，赵之毛亨、毛苌，简称齐诗、鲁诗、韩诗、毛诗（前二者取国名，后二者取姓氏）。齐、鲁、韩三家属今文经学，是官方承认的学派，毛诗属古文经学，是民间学派。但到了东汉以后，毛诗反而日渐兴盛，并为官方所承认；前三家则逐渐衰落，到南宋，就完全失传了。今天我们看到的《诗经》，就是毛诗一派的传本。

《诗经》在中国思想史上的意义，可以从三个方面来看待，一是文学思想上的价值，二是哲学思想上的价值，三是是教化思想上的价值。

从文学价值的角度来看，《诗经》在中国文学史上属开创性的文学杰作，其思想倾向和艺术风格对后世文学影响深远，可以说，《诗经》作为中国文学的起点，导引了整个中国文学史的发展。《诗经》开拓了中国文学题材的广阔视野，其所涵括的题材十分庞大，这其中包

括祭祀诗、宴饮诗、农事诗、战争诗、怨刺诗、情诗等等，一应俱全。《诗经》还奠定了中国文学的现实主义基石，其中的不少篇章，直接面对当时的社会现实和人生际遇，并由此展开犀利的社会批判，《诗经》里表现的现实主义气息和忧患意识，也正是《诗经》震撼人心、历久不衰的奥秘之所在的原因之一。另外，在艺术风格上，《诗经》对于中国文学也有开山意义。《诗经》关注现实，抒发现实生活触发的真情实感，这种创作态度，使其具有强烈深厚的艺术魅力。无论是在形式体裁、语言技巧，还是在艺术形象和表现手法上，都显示出我国最早的诗歌作品在艺术上的巨大成就。赋、比、兴的运用，既是《诗经》艺术特征的重要标志，也开启了我国古代诗歌创作的基本手法。“赋”就是铺陈直叙，即诗人把思想感情及与其有关的事物平铺直叙地表达出来。“比”就是比方，以彼物比此物，诗人有本事或情感，借一个事物来作比喻。“兴”则是触物兴词，客观事物触发了诗人的情感，引起诗人歌唱，所以大多出现在诗歌的发端。

从哲学史角度看，《诗经》为研究周代社会宗教天命观的演变提供了许多有益的思想资料。《诗经》里提出的“天命靡常”、“世德作求，永言配命”到“监视四方，求民之莫”等哲学概念，反映了周代思想从宗教天命观过渡到人文道德观、从神本过渡到人本的演变过程。

从教化角度看，《诗经》在中国古代社会，一直充作“政教之具”。《诗经》是古代中国社会的重要政治伦理教材，担负教化生民的任务，《毛诗序》里说：“故正得失，动天地，感鬼神，莫近于《诗》。先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。”《毛诗序》里的这段话指的就是所谓的“诗教”，强调《诗经》在政治社会中的教化作用。春秋时期，在各种社交场合和文字著述里，人们往往为了证明自己议论的合理性，总是要引经据典，从《诗经》中寻找根据，在他们看来，《诗经》中有着古圣先王的垂训和教典，具有崇高的权威性。在汉代以后，随着儒学独尊地位的确立，《诗》被奉为“经”，逐渐被抬到神圣地位，成为政治社会的经典读物。《诗经》的神圣化、政治化，使得《诗经》这部元典里的思想和艺术成就广为人知，在古代中国教化史上具有崇高地位。

「参考资料」

《关雎》,后妃之德也,风之始也,所以风天下而正夫妇也。故用之乡人焉,用之邦国焉。风,风也,教也,风以动之,教以化之。

诗者,志之所之也,在心为志,发言为诗,情动于中而形于言,言之不足,故嗟叹之,嗟叹之不足,故咏歌之,咏歌之不足,不知手之舞之足之蹈之也。

情发于声,声成文谓之音,治世之音安以乐,其政和;乱世之音怨以怒,其政乖;亡国之音哀以思,其民困。故正得失,动天地,感鬼神,莫近于诗。先王以是经夫妇,成孝敬,厚人伦,美教化,移风俗。

故诗有六义焉:一曰风,二曰赋,三曰比,四曰兴,五曰雅,六曰颂,上以风化下,下以风刺上,主文而谲谏,言之者无罪,闻之者足以戒,故曰风。至于王道衰,礼义废,政教失,国异政,家殊俗,而变风变雅作矣。国史明乎得失之迹,伤人伦之废,哀刑政之苛,吟咏情性,以风其上,达于事变而怀其旧俗也。故变风发乎情,止乎礼义。发乎情,民之性也;止乎礼义,先王之泽也。是以一国之事,系一人之本,谓之风;言天下之事,形四方之风,谓之雅。雅者,正也,言王政之所由废兴也。政有大小,故有小雅焉。颂者,美盛德之形容,以其成功告于神明者也。是谓四始,诗之至也。

然则《关雎》、《麟趾》之化,王者之风,故系之周公。南,言化自北而南也。《鹊巢》、《驺虞》之德,诸侯之风也,先王之所以教,故系之召公。《周南》、《召南》,正始之道,王化之基。是以《关雎》乐得淑女,以配君子,忧在进贤,不淫其色;哀窈窕,思贤才,而无伤善之心焉。是《关雎》之义也。

——《毛诗正义·毛诗序》

关关雎鸠,在河之洲。窈窕淑女,君子好逑。
参差荇菜,左右流之。窈窕淑女,寤寐求之。
求之不得,寤寐思服。悠哉悠哉,辗转反侧。

参差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。

参差荇菜，左右芼之。窈窕淑女，钟鼓乐之。

——《诗经·国风·周南·关雎》

彼黍离离，彼稷之苗。行迈靡靡，中心摇摇。知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求。悠悠苍天，此何人哉？

彼黍离离，彼稷之穗。行迈靡靡，中心如醉。知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求。悠悠苍天，此何人哉？

彼黍离离，彼稷之实。行迈靡靡，中心如噎。知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求。悠悠苍天，此何人哉？

——《诗经·国风·王风·黍离》

文王在上，于昭于天。周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。

亹亹文王，令闻不已。陈锡哉周，侯文王孙子。文王孙子，本支百世，凡周之士，不显亦世。

世之不显，厥犹翼翼。思皇多士，生此王国。王国克生，维周之桢；济济多士，文王以宁。

穆穆文王，于缉熙敬止。假哉天命，有商孙子。商之孙子，其丽不亿。上帝既命，侯于周服。

侯服于周，天命靡常。殷士肤敏，裸将于京。厥作裸将，常服黼冔。王之荩臣，无念尔祖。

无念尔祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。殷之未丧师，克配上帝。宜鉴于殷，骏命不易！

命之不易，无遏尔躬。宣昭义问，有虞殷自天。上天之载，无声无臭。仪刑文王，万邦作孚。

——《诗经·大雅·文王之什·文王》

倬彼云汉，昭回于天。王曰：于乎！何辜今之人？天降丧乱，饥

馑荐臻。靡神不举，靡爱斯牲。圭壁既卒，宁莫我听？

旱既大甚，蕴隆虫虫。不殄禋祀，自郊徂宫。上下奠瘗，靡神不宗。后稷不克，上帝不临。耗斁下土，宁丁我躬！

旱既大甚，则不可推。兢兢业业，如霆如雷。周余黎民，靡有孑遗。昊天上帝，则不我遗。胡不相畏？先祖于摧！

旱既大甚，则不可沮。赫赫炎炎，云我无所。大命近止，靡瞻靡顾。群公先正，则不我助。父母先祖，胡宁忍予？

旱既大甚，涤涤山川。旱魃为虐，如惔如焚。我心惮暑，忧心如熏。群公先正，则不我闻。昊天上帝，宁俾我遁？

旱既大甚，黾勉畏去。胡宁瘨我以旱？憯不知其故。祈年孔夙，方社不莫。昊天上帝，则不我虞。敬恭明神，宜无悔怒。

旱既大甚，散无友纪。鞫哉庶正，疚哉冢宰。趣马师氏，膳夫左右。靡人不周，无不能止。瞻卬昊天，云如何里！

瞻卬昊天，有嘒其星。大夫君子，昭假无赢。大命近止，无弃尔成。何求为我，以戾庶正？瞻卬昊天，曷惠其宁？

——《诗经·大雅·荡之什·云汉》

「基本典籍」

1.《毛诗正义》，（汉）毛亨传，（汉）郑玄笺，（唐）孔颖达疏，龚抗云、肖永明等整理，北京：北京大学出版社，1999。

2.《诗三家义集疏》，（清）王先谦撰，吴格点校，北京：中华书局，1987。

「扩展读物」

1. 孙作云：《〈诗经〉与周代社会研究》，北京：中华书局，1966。
2. 高亨：《诗经今注》，上海：上海古籍出版社，1980。
3. 程俊英：《诗经译注》，上海：上海古籍出版社，1985。
4. 陈子展：《诗经直解》，上海：复旦大学出版社，1991。

二、书

《尚书》原称《书》，在先秦时代与《诗经》并称。汉代改称《尚书》，意为上古之书，王充在《论衡·正说篇》中说："尚书者，上古帝王之书，或以为上所为，下所书，故谓之《尚书》。"因为是儒家经典之一，又称《书经》。

作为中国现存最早的一部历史文献，《尚书》是春秋之前历代史官收藏的政府重要文献和政论文章的选编。《尚书》记录了从氏族社会末期的尧舜时代到春秋前期，即公元前 20 世纪到公元前 7 世纪，约 1 300 多年的历史史料，是研究上古夏商周历史、文化的珍贵史料。《尚书》是中国古代社会政治思想和哲学思想的重要理论来源之一。

《尚书》由《虞书》、《夏书》、《商书》、《周书》四部分汇合而成，纪事的内容包括夏、商、周三代统治者的命令、号令等，记载了国家政治生活中的大事。《尚书》中的六体，即所谓"典"、"谟"、"训"、"诰"、"誓"、"命"，有的是演讲词，有的是命令、指示、宣言，还有的是谋议的谈话记录，当时许多重要的政治事务和政治思想都以这些形式保存了下来。

提到《尚书》，就不得不注意到自汉代以来一直存续了两千多年的《今文尚书》与《古文尚书》的区分，以及随之产生的真伪之辨。

《尚书》原本有百余篇，但遭秦焚书之厄后，至汉初已难见原本。曾任秦博士的济南人伏生将《尚书》藏于墙壁之中，汉定天下之后，又将《尚书》本子取出教授门徒。此时《尚书》只残存 28 篇，后来武帝时，民间又有人献《泰誓》篇，所以共集得 29 篇。这 29 篇初以小篆字体写成，在传授中又改用当时通行的隶书书写，故称《今文尚书》。

汉武帝末年，鲁共王刘余为扩建宫室而毁孔子宅，于断壁中发现用先秦六国文字（也即蝌蚪文）书写的《尚书》竹简，称"孔壁本"。经孔子后裔孔安国的整理，"孔壁本"《尚书》较之伏生藏本多出 16 篇，因以古籀文所书写，故称《古文尚书》。据传，"孔壁本"《古文尚书》后

又亡佚，现只存篇目，《汉书·律书》存有部分佚文。自西汉中期以后，先后又出现过多种版本的《古文尚书》，如孔安国家传本、中古文本、河间王献本、漆书本等，但这些版本久已失传。

汉魏两晋时期，祸乱纷生，官方藏书屡遭浩劫，《尚书》的版本流传也因此混乱不堪。东晋元帝时，梅颐奏献自称的《古文尚书》58篇，这58篇实际上是将原有的《今文尚书》28篇分为33篇，并与其他古籍中保存的25篇聚合拼凑而成。58篇《尚书》，曾被立于学宫，这就是自东晋以来流传至今的《尚书》本子。清代学者阎若璩曾撰《尚书古文疏证》，列举128条证据，认为梅颐本为伪本《古文尚书》。自此，学界一般认为，梅颐所献的《古文尚书》为“伪古文尚书”，但其中的《今文尚书》28篇却是真的。

由《尚书》所带来的今、古文之争和真伪之辨，不胜繁杂，有学者指出：“《尚书》在诸经中是纠纷最多的一经；因为其他各经，只有字体的异同，只有经说的争辩，而《尚书》则经典本身就有或真或伪之别。”①的确，围绕《尚书》版本的争论，历几千年而未之能决。然而抛开传本《尚书》篇目的真伪不说，《尚书》在中国思想史和中国文化史的地位和作用是不可抹煞的。作为中国最古老的元典之一，《尚书》具有十分重要的史学价值和思想价值。

从史学意义上来看，《尚书》保留了包括关于氏族民主记述在内的许多远古政治和社会的重要历史史料。司马迁撰写《史记》，在记叙春秋以前的重要史事时，几乎完全参考《今文尚书》里的相关内容。从《尚书》中的许多篇目中，还可以推见殷、周二代的政治社会情况以及当时的生产关系和意识形态。另外，像殷商诸王及周文王的享国时间、周代的官制以及当时的刑罚状况，都可以从《尚书》中看到。《尚书》所载的这些历史事实，为后世追寻历史留下了宝贵的史料。

从思想意义上看，《尚书》更具有十分重要的价值，这主要体现在

① 周予同：《群经概论·本论二·尚书》，朱维铮编《周予同经学史论著选集》（增订本），上海：上海人民出版社，1984。

以下几个方面：

一是《尚书》首创了中华统一的思想。在《尧典》、《舜典》里，记述了尧舜作为“帝”巡视四岳万方，区划疆土，划一历法、音律等事迹；在《禹贡》里，以大禹治水为引，依自然地理和经济地理而划分九州，同时还记载了山川物产等情况。《尚书》的这些记述，都显示了《尚书》统一国家区划的正统思想。虽然《尧典》、《舜典》和《禹贡》等，据考证可能不是时人所记叙，但自汉以后，列为“五经”之首的《尚书》所记载的这些内容和所表现出来的大一统思想，却深入人心，在中国思想历史上产生了至深至远的影响。

二是《尚书》记载的氏族禅让事迹所体现的原始民主思想。在《尚书》中，载有尧禅于舜，而舜又谦让给“有德之人”的情形，又记有尧与四方诸侯共同制定历法节令、议定百官等情形。这些情景再现了氏族推举首领以及共同议事的政治实践，虽或为传说，而其中表现出的原始民主思想却成为后世仰慕良好政治的源头，也成为后世思想家批判专制君主而一再高扬的范例。

三是《尚书》中的哲学思想。《尚书·洪范》里的五行观，将水、火、木、金、土五种物质称为五行，并作为五种范畴或类概念，用其来区分和把握自然现象之网，类比自然和人事的相互感应、彼此诱发。五行观奠定了中国传统哲学宇宙观和社会思想的基石，是中国哲学思维的开始。至今，五行观仍是中国哲学思维区别于其他民族哲学思维的重要标志之一。另外，《尚书》中贯穿的“天命”思想，强调“上天授命”，又强调“以德配天”、“敬德事天”、“敬德保民”，这些思想构成了中国传统政治哲学的主流，既论证了帝王统治权力的由来及其合法性，也引导出“仁政”、“王道”等等德治思想理论，这在中国哲学史上具有首创的意义。

以上列举的是《尚书》作为中国思想史元典的主要意义。《尚书》的史学价值和思想价值，在中国历史上起到了重要的作用，经过几千年的流传，其意义至今仍未泯灭。这也说明了即使是在版本流传上存在巨大的真伪之争，《尚书》仍具有其独特而久远的元典价值。

「参考资料」

曰若稽古：帝尧，曰放勋，钦、明、文、思、安安，允恭克让，光被四表，格于上下。克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。黎民于变时雍。

帝曰："咨！四岳。朕在位七十载，汝能庸命，巽朕位？"岳曰："否德忝帝位。"曰："明明扬侧陋。"师锡帝曰："有鳏在下，曰虞舜。"帝曰："俞，予闻，如何？"岳曰："瞽子，父顽，母嚚，象傲；克谐以孝，烝烝乂，不格奸。"帝曰："我其试哉！女于时，观厥刑于二女。"厘降二女于妫汭，嫔于虞。帝曰："钦哉！"

——《尚书·虞书·尧典》

禹曰："朕德罔克，民不依。皋陶迈种德，德乃降，黎民怀之。帝念哉！念兹在兹，释兹在兹，名言兹在兹，允出兹在兹，惟帝念功。"

帝曰："皋陶，惟兹臣庶，罔或干予正。汝作士，明于五刑，以弼五教。期于予治，刑期于无刑，民协于中，时乃功，懋哉。"

皋陶曰："帝德罔愆，临下以简，御众以宽；罚弗及嗣，赏延于世。宥过无大，刑故无小；罪疑惟轻，功疑惟重；与其杀不辜，宁失不经；好生之德，洽于民心，兹用不犯于有司。"

帝曰："俾予从欲以治，四方风动，惟乃之休。"

——《尚书·虞书·大禹谟》

皇祖有训，民可近，不可下，民惟邦本，本固邦宁。予视天下愚夫愚妇一能胜予，一人三失，怨岂在明，不见是图。予临兆民，懔乎若朽索之驭六马，为人上者，奈何不敬？

——《尚书·夏书·五子之歌》

伊尹既复政厥辟，将告归，乃陈戒于德。曰："呜呼！天难谌，命靡常。常厥德，保厥位。厥德匪常，九有以亡。夏王弗克庸德，慢神虐民。皇天弗保，监于万方，启迪有命，眷求一德，俾作神主。惟尹躬

暨汤，咸有一德，克享天心，受天明命，以有九有之师，爰革夏正。非天私我有商，惟天佑于一德；非商求于下民，惟民归于一德。德惟一，动罔不吉；德二三，动罔不凶。惟吉凶不僭在人，惟天降灾祥在德。今嗣王新服厥命，惟新厥德。终始惟一，时乃日新。任官惟贤材，左右惟其人。臣为上为德，为下为民。其难其慎，惟和惟一。德无常师，主善为师。善无常主，协于克一。俾万姓咸曰：'大哉王言。'又曰：'一哉王心。'克绥先王之禄，永底烝民之生。呜呼！七世之庙，可以观德。万夫之长，可以观政。后非民罔使；民非后罔事。无自广以狭人，匹夫匹妇，不获自尽，民主罔与成厥功。"

——《尚书·商书·咸一有德》

惟天地万物父母，惟人万物之灵。亶聪明，作元后，元后作民父母。今商王受，弗敬上天，降灾下民。沈湎冒色，敢行暴虐，罪人以族，官人以世，惟宫室、台榭、陂池、侈服，以残害于尔万姓。焚炙忠良，刳剔孕妇。皇天震怒，命我文考，肃将天威，大勋未集。肆予小子发，以尔友邦冢君，观政于商。惟受罔有悛心，乃夷居，弗事上帝神祇，遗厥先宗庙弗祀。牺牲粢盛，既于凶盗。乃曰：吾有民有命！罔惩其侮。天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方。有罪无罪，予曷敢有越厥志？同力，度德；同德，度义。受有臣亿万，惟亿万心；予有臣三千，惟一心。商罪贯盈，天命诛之。予弗顺天，厥罪惟钧。予小子夙夜只惧，受命文考，类于上帝，宜于冢土，以尔有众，底天之罚。天矜于民，民之所欲，天必从之。尔尚弼予一人，永清四海，时哉弗可失！

——《尚书·周书·泰誓》

五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穑作甘。

五事：一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰

从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作乂，明作哲，聪作谋，睿作圣。

八政：一曰食，二曰货，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七日宾，八曰师。

五祀：一曰岁，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰历数。

——《尚书·周书·洪范》

皇天无亲，惟德是辅。民心无常，惟惠之怀。为善不同，同归于治；为恶不同，同归于乱。尔其戒哉！慎厥初，惟厥终，终以不困；不惟厥终，终以困穷。懋乃攸绩，睦乃四邻，以蕃王室，以和兄弟，康济小民。率自中，无作聪明乱旧章。详乃视听，罔以侧言改厥度。

——《尚书·周书·蔡仲之命》

「基本典籍」

1.《尚书古文疏证》，（清）阎若璩撰，上海：上海古籍出版社，1987。

2.《尚书正义》，（汉）孔安国传，（唐）孔颖达疏，廖名春、陈明整理，北京：北京大学出版社，1999。

3.《尚书今古文注疏》，（清）孙星衍撰，陈抗等点校，北京：中华书局，1998。

「扩展读物」

1. 陈梦家：《尚书通论》，北京：中华书局，1985。
2. 蒋善国：《尚书综述》，上海：上海古籍出版社，1988。
3. 刘起釪：《尚书学史》，北京：中华书局，1989。
4. 游唤民：《尚书思想研究》，长沙：湖南教育出版社，2001。
5. 顾颉刚等著：《尚书校释译论》，北京：中华书局，2005。

三、礼

本讲所谓“礼”的思想，指的是在中国古代“礼学”思想史上有着“元典”意义的《周礼》、《仪礼》以及《礼记》三部书的思想。

在西汉立于学官的儒家“五经”中，所谓“诗、书、礼、易、春秋”并称中的“礼”，指的是《仪礼》16 篇。[①] 东汉郑玄将《周礼》、《仪礼》、《礼记》并注，始称“三礼”，自此“三礼”之名流行于世。

《周礼》在郑玄之前称《周官》，又称《周官经》、《周官礼》，郑玄将其视作三礼之首。《周礼》搜集了周王朝及各诸侯国官制及制度，以儒家的政治理想加以增减取舍汇编而成。关于《周礼》的作者，众说纷纭，基本上可分两大类：第一类观点认为是周公旦所创制，称之为“周公致太平之迹”、“太平经国之书”。但也有人认为周礼虽为周公所创制，但周公未曾付诸实行，“周礼”的完整形态也是由后人所完成的。第二类观点认为非周公所作，这种看法认为该书是西汉晚期刘歆在校书时加以整理补充或与王莽相串通伪造而成的。也有人认为既不是周公所作，又不是刘歆篡改，而是出于他人之手，作者可能是一人，也可能是多人。时间最早为西周初，晚至西汉之末。近代学者根据考古出土文物的周秦铜器铭文所载官制与《周礼》大致吻合，又参考该书中的政治、经济制度和学术思想，基本上将《周礼》断定为战国时代的作品。

《周礼》共分六篇，包括“天官冢宰”、“地官司徒”、“春官宗伯”、“夏官司马”、“秋官司寇”、“冬官司空”。其中，“冬官司空”一篇早已散佚，西汉时补以“考工记”，称为“冬官考工记”，即后世之通行本。全书共有 42 卷，其主要内容是记载古代设官分职的政典。《周礼》上共记载了王室大小官 377 名，并详列各官的职权。书中保存了不少

① 《仪礼》本 17 篇，西汉学者认为《仪礼》中的《丧服传》为战国子夏后作，非当时所公认的周公所制，故未收。

西周和春秋战国时期的重要史料,如井田制、分封制以及秦汉的五刑、田制、乐舞等。还记载了人民对国家的义务,包括纳税、负担力役、兵役,每家一兵,不仅战时要作战,而且每年要进行四次军事演习等。此外,还有农业、工艺、礼俗等方面的史料。后人认为《周礼》具有非常重要的史学价值,正是由于其保存和采用了上述诸多方面的重要古老史料。

《周礼》记载了古代历史上存在过的制度,也提出了理想的政治制度,展示了一个完善的国家典制,勾画了一个政治理想国的美好蓝图,其核心思想是注重制度建设,注重礼法,对后世的政治制度建设起过十分重要的借鉴作用。《周礼》一书,作为一部治国纲领,成为历代政治家取法的楷模。古人言必称三代,三代之英在周。古人笃信《周礼》出自周公,书中完善的官制体系、礼制体系,影响百代。如从隋代开始实行的"三省六部制",其中的"六部",就是仿照《周礼》"六官"设置的。唐代将六部之名定为吏、户、礼、兵、刑、工,作为中央官制的主体,为后世所遵循,一直沿用到清朝灭亡。历朝修订典制,如唐代《开元六典》、宋代《开宝通礼》、明代《大明集礼》等,也都是以《周礼》为蓝本,斟酌损益而成。又如《周礼》里提到的"左祖右社、面朝后市"的都城格局,也成为了历代帝王向往的楷模。元世祖忽必烈在北京建立元大都时,在金的上京附近重新规划,便以《周礼》为范本,建立面朝后市、左祖右社的格局。以后,明、清两朝不仅沿用不废,还仿照《周礼》,建天坛、地坛、日坛、月坛、先农坛等,形成今日的布局。

《周礼》一书还含有丰富的治国思想,《天官》概括为"六典"、"八法"、"八则"、"八柄"、"八统"、"九职"、"九赋"、"九式"、"九贡"、"九两"等十大治国法则,并在地官、春官、夏官、秋官的叙官中对此作了进一步的阐述,详密严谨,对后世的行政管理思想有着深远的影响。《周礼》在行政管理上,采用儒法兼融、德主刑辅的方针,不仅显示了相当成熟的政治思想,而且有着驾驭百官的管理技巧、管理府库财物的措施,严密细致,相互制约,体现了高超的运筹智慧。书中有许多至今犹有生命力的、可以借鉴的制度。历史上每逢重大变革之际,多

有把《周礼》作为重要的思想资源，从中寻找变法或改革的思想武器者，如西汉的王莽改制、六朝的宇文周革典、北宋的王安石变法等无不以《周礼》为圭臬，到清末，外患内忧交逼，为挽救颓势，仍有孙诒让作《周官政要》，证明《周礼》所蕴涵的治国之道不亚于西方。

另外，《周礼》还蕴涵着丰富的政治、哲学思想，这些哲学思想融合了先秦诸子的多家主张。《周礼》以儒家思想为主干，融合法、阴阳、五行诸家，呈现出“多元一体”的特点。如《周礼》中许多存有“天人合一”、“阴阳流转”的阴阳家思想，也有许多讲政治法典化、富国强兵、依法治国、注重刑赏的法家思想，还保存有许多关于“分封制”、“井田制”、崇尚德治礼和礼乐文化的儒家思想。通过采纳百家，《周礼》向后人展现了一个兼容并蓄的政治、哲学思想体系。

《仪礼》，古称《礼》，汉代称《礼经》，是记载古代礼制的著作，也是春秋战国时期礼制的汇编，今本通行17篇。《仪礼》是现存最早的关于礼仪的典籍。汉武帝建元五年(公元前136年)，初置五经博士，《仪礼》即居其一。后来，历朝礼典的制定，大多以《仪礼》为重要依据。《仪礼》作为儒家经邦治国的煌煌大典之一，对后世社会生活和中国文化的影响非常深远。

《仪礼》在“三礼”中成书最早，而且首先取得经的地位，是礼的本经。《仪礼》本名《礼》，汉代时有“礼经”、“士礼”等称谓。东晋元帝时，荀崧奏请置《仪礼》博士，才开始有《仪礼》之名，但尚未成为通称。唐文宗开成年间石刻九经，《礼经》用《仪礼》之名，于是成为通称，沿用至今。但《礼经》之名也依然使用。关于《仪礼》的作者，古文经派认为是周公所作，今文经派认为是孔子所作，还有观点认为是孔门后学所撰，迄今没有定论。

虽然关于《仪礼》作者的问题存有分歧，但这并没有影响到《仪礼》在后世的传授和研习。据《史记》记载，西汉初最早传授《仪礼》的是高堂生。一般认为，高堂生把《仪礼》传给萧奋，萧奋传给孟卿，孟卿传给后苍，后苍传给大戴(戴德)、小戴(戴圣)、庆普，这就是汉代的《礼》学的所谓五传弟子。最早为《仪礼》全书作注的是郑玄，此前只

有少数人为《仪礼》的某些篇作过注，如马融作的《丧服注》即其例。郑玄的《仪礼注》和《周礼注》一样，文字精审，要言不烦，博综众家，兼采今古文，受到广泛的欢迎，成为《仪礼》研究的不祧之祖。唐代曾将《仪礼》作为九经之一考课取士，后由于《仪礼》等经或文字艰深，或经义晦涩，难收速效，故鲜有攻读者，《仪礼》的研习者逐渐减少。宋神宗熙宁四年，王安石改革科举制度，宣布废罢诗赋及明经诸科，《仪礼》也在废罢之列。古代科举分房阅卷，从此之后，再无《仪礼》之房，因此，诵习《仪礼》的学者寥若晨星。元、明两朝，学者高谈心性理气，多不愿研究以名物制度为主的《仪礼》，所以《仪礼》之学益微。有清一代，由于考据之学的兴起，《仪礼》之学也随之发展，名家迭出，著述宏富，学术水平也远超前贤。

《仪礼》的主要内容是冠、昏、丧、祭、射、乡、朝、聘等典礼的详细仪式，“冠以明成人，昏以合男女，丧以仁父子，祭以严鬼神，乡饮以合乡里，燕射以成宾主，聘食以睦邦交，朝觐以辨上下。”[①]这些典礼仪式讲人在一生中的各个时段和各种社会角色中应当注意的各种规则，家族活动必须遵循的各种行动仪节，官场应酬应该依照的各种礼仪程序，以及各种礼器的陈设、使用和宫殿、车冕等等制度。各种礼仪和制度的具体规定，涉及人的家庭生活、政治生活、宗教生活等社会人生的各个方面，天子、诸侯、公卿、大夫、士都要严守其制，各安于位，不得僭越。

《仪礼》作为一部上古礼制的经典，具有很高的学术史价值。此书材料来源甚古，内容也比较可靠，而且涉及面广，从冠婚飨射到朝聘丧葬，无所不备，犹如一幅古代社会生活的长卷，是研究古代社会生活的重要史料之一。书中记载的古代宫室、车旗、服饰、饮食、丧葬之制，以及各种礼乐器的形制、组合方式等等尤其详尽，考古学家在研究上古遗址及出土器物时，每每要质证于《仪礼》。《仪礼》还保存了相当丰富的上古语汇，为语言、文献学的研究提供了价值很高的资

① 邵懿辰：《礼经通论》，《皇清经解续编》（光绪刻本）。

料。《仪礼》对于上古史的研究几乎是不可或缺的，古代中国是宗法制社会，大到政治制度，小到一家一族，无不浸润于其中。《仪礼》对宗法制度的阐述，是封建宗法制的理论形态，要深刻把握古代中国的特质，就不能不求于此。此外，《仪礼》所记各种礼典，对于研究古人的伦理思想、生活方式、社会风尚等，都有不可替代的价值。

尽管宋代以后，《仪礼》一书在学术界受到冷落，但在皇室的礼仪制度中，《仪礼》始终是作为圣人之典而受到尊重的。唐宋明清皇室主要成员的冠礼、婚礼、丧礼、祭礼，以及聘礼、觐礼等，都是以《仪礼》作为蓝本加以损益而成的。另外，佛教传入后，使民间的传统生活习惯发生很大变化，如果听之任之，则中国的传统文化将有全面佛教化的可能。宋代的儒家学者如司马光、朱熹等，意识到《仪礼》中的礼制是中国儒家文化的典型，如果它从中国社会彻底消失，那将是儒家文化的彻底消失。他们顺应时势、对《仪礼》进行删繁就简、取精用弘的改革，摘取其中最能体现儒家人文精神的冠、婚、丧、祭诸礼，率先实行，并在士大夫阶层中加以提倡，收到了比较积极的成效。可见，《仪礼》在宋代时还起过捍卫民族文化的作用。

《仪礼》作为中国的思想和文化经典，虽然现在看来，其记叙礼仪节文十分繁琐，但在今天依然有其独特的意义。我们今天重视《仪礼》，并不是说要恢复《仪礼》的制度，而是说应该利用《仪礼》礼义中的合理内核与《仪礼》中所重视的礼仪教化。《仪礼》中的许多礼仪教化，是儒家精心研究的结晶，有许多思想至今没有过时。对于这一宝贵的历史文化遗产，我们应该保持应有的尊重，并以科学的态度加以总结，为现代社会的精神生活所用。

《礼记》是一部关于古代礼节习俗、规定、界定和轶事的文集，是一部儒家思想的资料汇编。它与其他两部礼仪经典《周礼》及《仪礼》有所不同，《周礼》和《仪礼》是完整系统的礼制经典，而《礼记》却是多篇关于礼的论文的一个汇编，现在通行的《礼记》49 篇文字也不像是撰写于同一时期和同一学术背景。

《礼记》编纂成书于汉代。汉代人重礼，汉代学者不仅传授《礼

经》等书，也注意收集关于礼的各类文献。一般认为，汉初戴德根据民间献上的多篇关于礼的文献，删节编排为85篇，戴德的侄子戴圣又从85篇筛选出49篇编成一集。戴德是戴圣的叔叔，所以后人将戴德的85篇称为《大戴礼记》，将戴圣所编49篇称为《小戴礼记》，《小戴礼记》就是后世通行本《礼记》。现在较为权威的《礼记》版本当推清代阮元的十三经注疏本，这一版本有郑玄注，陆德明《经典释文》的读音、异文注释和孔颖达疏。

《礼记》49篇的风格各异，内容和它们藉以成书的资料来源极不统一，各式各样。作者不止一人，写作时间也有先有后，其中多数篇章可能是孔子的七十二弟子及其学生们的作品，还兼收先秦的其他典籍。《礼记》的内容主要是记载和论述先秦的礼制、礼义，解释《仪礼》，记录孔子和弟子等人的问答，记述修身做人的准则。实际上，这部九万字左右的著作内容广博，门类杂多，涉及政治、法律、道德、哲学、历史、祭祀、文艺、日常生活、历法、地理等诸多方面，几乎包罗万象，集中体现了先秦儒家的政治、哲学和伦理思想，是研究先秦社会的重要资料。概括来讲，《礼记》的内容可以分为四个类别：一是论述和阐释礼的通论性文字，如讲礼制作为国家基本政治制度的《礼运》篇，讲儒家教育思想的《学记》篇，讲儒家音乐理论、礼乐文明的《乐记》篇，讲儒家修身、齐家、治国、平天下思想的《大学》篇，讲儒家道德准则和思想方法的《中庸》篇等；二是诠释古代礼仪制度和《仪礼》的专篇，如解释《仪礼·士冠礼》的《冠义》篇，解释《仪礼·士昏礼》的《昏义》篇，解释《仪礼·乡饮酒礼》的《乡饮酒义》篇等等；三是补充《仪礼》里所没有介绍的古礼典制的专篇，如介绍古代月历的《月令》篇，介绍古代祭天场所或学舍的《明堂位》篇，介绍妇女行为准则与持家之道的《内则》篇等等；四是记述孔子言行及孔门杂事的篇目，如《仲尼燕居》篇、《仲尼闲居》篇、《曾子问》篇等等。

《礼记》所反映出来的思想，较之《周礼》、《仪礼》，更加注重个人在社会生活中的行为规范，更加注重人们的内在道德修养。《礼记》侧重于对礼的解释而不仅仅是描述，这使得“礼”所反映的礼教精神

更能深入人的内心世界，不停留在外在的虚仪之上。这也就是说，《礼记》是从“礼容”或者“礼貌”深入到了“礼义”，因此比《周礼》和《仪礼》在后世更受到人们的重视。

《礼记》主旨是儒家的“礼治”主义，反映了儒家“以礼治国”为主导的政治哲学思想。《礼运》篇为政治社会描绘了一幅从“小康”到“大同”的理想蓝图，这一理想也一直激励着后世儒家为之不懈奋斗。《大学》篇和《中庸》篇后来被宋代理学家抽出，同《论语》、《孟子》一道成为和“五经”并列甚至更为重要的“四书”，成为后世学子安身立命的根本典籍，《大学》从心性论的“格物致知正心诚意”一路讲到政治学的“修身齐家治国平天下”，为实现良好的社会秩序提供了一套“内圣外王”的政治哲学思想；而《中庸》强调人们要追寻自己内心的道德本性，并要人们以合适的形式和尺度发挥出来，从而实现至善的人格，进而实现良好的社会。《乐记》篇阐明儒家的乐教精神，强调礼乐文明对于移风易俗、陶冶人心的意义，强调“乐”对于构建理想社会以及和谐世界的重要作用。而《学记》则是世界上最早系统、深刻地讨论教育问题的著作，它强调教育的作用，将教育提升到“化民成俗”、“建国军民”的高度，把国民的教育和学习放到了非常重要的位置。不单如此，在《学记》里还论述了教学的原则和方法，对后世的教学理论和实践多有裨益。另外，在《儒行》篇里列出儒者的十六种品性、德性对于后世知识分子精神的形成起到了巨大的影响。《礼记》这些篇章在中国思想史上、中国文化史上具有非常高的地位，而它们至今仍在对人们的精神生活产生重要的影响。

《周礼》、《仪礼》、《礼记》是我国古代关于“礼”的基本元典，具有重要的思想史价值。“三礼”的记载和叙述，为后人提供了关于古代历史与文化的具体而形象的资料，描绘了古人的思想世界和精神生活，也为人类学研究古代人类生活的演化提供了丰富的材料。另外，“三礼”里所表现出来的“礼治”、“礼教”精神，也是中国古代思想中的“人禽之别”、“夷夏之别”等文明和野蛮之间区分的根本标志。礼治和礼教对构建和维护社会秩序、促进社会进步具有不可替代的作用。

而且,“三礼”里所制订的典章制度,对后世社会治理规范的确立、文物冠裳的进步都具有典范性意义。从这些角度看,“三礼”称之为思想的元典是当之无愧的。

「参考资料」

大宰之职,掌建邦之六典,以佐王治邦国:一曰治典,以经邦国,以治官府,以纪万民。二曰教典,以安邦国,以教官府,以扰万民。三曰礼典,以和邦国,以统百官,以谐万民。四曰政典,以平邦国,以正百官,以均万民。五曰刑典,以诘邦国,以刑百官,以纠万民。六曰事典,以富邦国,以任百官,以生万民。

以八法治官府:一曰官属,以举邦治。二曰官职,以辨邦治。三曰官联,以会官治。四曰官常,以听官治。五曰官成,以经邦治。六曰官法,以正邦治。七曰官刑,以纠邦治。八曰官计,以弊邦治。

以八则治都鄙:一曰祭祀,以驭其神。二曰法则,以驭其官。三曰废置,以驭其吏。四曰禄位,以驭其士。五曰赋贡,以驭其用。六曰礼俗,以驭其民。七曰刑赏,以驭其威。八曰田役,以驭其众。

以八柄诏王驭群臣:一曰爵,以驭其贵。二曰禄,以驭其富。三曰予,以驭其幸。四曰置,以驭其行。五曰生,以驭其福。六曰夺,以驭其贫。七曰废,以驭其罪。八曰诛,以驭其过。

以八统诏王驭万民:一曰亲亲,二曰敬故,三曰进贤,四曰使能,五曰保庸,六曰尊贵,七曰达吏,八曰礼宾。

以九职任万民:一曰三农,生九谷。二曰园圃,毓草木。三曰虞衡,作山泽之材。四曰薮牧,养蕃鸟兽。五曰百工,饬化八材。六曰商贾,阜通货贿。七曰嫔妇,化治丝枲。八曰臣妾,聚敛疏材。九曰闲民,无常职,转移执事。

以九赋敛财贿:一曰邦中之赋,二曰四郊之赋,三曰邦甸之赋,四曰家削之赋,五曰邦县之赋,六曰邦都之赋,七曰关市之赋,八曰山泽之赋,九曰币余之赋。

以九式均节财用:一曰祭祀之式,二曰宾客之式,三曰丧荒之

式，四曰羞服之式，五曰工事之式，六曰币帛之式，七曰刍秣之式，八曰匪颁之式，九曰好用之式。

以九贡致邦国之用：一曰祀贡，二曰嫔贡，三曰器贡，四曰币贡，五曰材贡，六曰货贡，七曰服贡，八曰斿贡，九曰物贡。

以九两系邦国之民：一曰牧，以地得民。二曰长，以贵得民。三曰师，以贤得民。四曰儒，以道得民。五曰宗，以族得民。六曰主，以利得民。七曰吏，以治得民。八曰友，以任得民。九曰薮，以富得民。

——《周礼·天官冢宰第一》

士冠礼。筮于庙门。主人玄冠，朝服，缁带，素韠，即位于门东，西面。有司如主人服，即位于西方，东面，北上。筮与席、所卦者，具馔于西塾。布席于门中，闑西阈外，西面。筮人执策，抽上韇，兼执之，进受命于主人。宰自右少退，赞命。筮人许诺，右还，即席坐，西面。卦者在左。卒筮，书卦，执以示主人。主人受视，反之。筮人还，东面，旅占，卒，进，告吉。若不吉，则筮远日，如初仪。彻筮席。宗人告事毕。

——《仪礼·士冠礼》

汉初，河间献王又得仲尼弟子及后学所记一百三十一篇献之……至刘向考校经籍，检得一百三十篇，向因第而叙之。而又得《明堂阴阳记》三十三篇、《孔子三朝记》七篇、《王氏史记》二十一篇、《乐记》二十三篇，凡五种，合二百十四篇。戴德删其烦重，合而记之，为八十五篇，谓之《大戴记》。而戴圣又删大戴之书，为四十六篇，谓之《小戴记》。汉末马融，遂传小戴之学。融又定《月令》一篇、《明堂位》一篇、《乐记》一篇，合四十九篇；而郑玄受业于融，又为之注。

——《隋书·经籍志》

大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子；使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有

所养;男有分,女有归。货,恶其弃于地也,不必藏于已。力,恶其不出于身也,不必为已。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作。故外户而不闭,是谓大同。今大道既隐,天下为家,各亲其亲,各子其子,货、力为已;大人世及以为礼,域郭沟池以为固,礼义以为纪,以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以和夫妇,以设制度,以立田里,以贤勇知,以功为已。故谋用是作,而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公,由此其选也。此六君子者,未有不谨于礼者也,以着其义。以考其信,著有过,刑仁讲让,示民有常。如有不由此者,在势者去,众以为殃,是谓小康。

——《礼记·礼运》

大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。知止而后在定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。物有本末,事有终始。知所先后,则近道矣。古之欲明明德于天下者,先治其国。欲治其国者,先齐其家,欲齐其家者, 先修其身。欲修其身者,先正其心。欲正其心者,先诚其意。欲诚其意者,先致其知。致知在格物。物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。自天子以至于庶人,一是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。其所厚者薄,而其所薄者厚,未之有也。

——《礼记·大学》

天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者,不可须臾离也,可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和;中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。

——《礼记·中庸》

凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声。声相应。故生变；变成方，谓之音。比音而乐之，及干戚羽旄，谓之乐。

乐者，音之所由生也，其本在人心之感于物也。是故其哀心感者，其声焦以杀；其乐心感者，其声啴以缓；其喜心感者，其声发以散；其怒心感者，其声粗以厉；其敬心感者，其声直以廉；其爱心感者，其声和以柔。六者，非性也，感于物而后动。是故先王慎所以感之者。故礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼乐刑政，其极一也，所以同民心而出治道也。

——《礼记·乐记》

发虑宪，求善良，足以言谀闻，不足以动众。就贤体远，足以动众，未足以化民。君子如欲化民成俗，其必由学乎！

玉不琢，不成器；人不学，不知道。是故古之王者建国君民，教学为先。《兑命》曰：念终始典于学。其此之谓乎！

虽有嘉肴，弗食，不知其旨也；虽有至道，弗学，不知其善也。是故学然后知不足，教然后知困。知不足，然后能自反也；知困，然后能自强也。故曰：教学相长也。《兑命》曰：学学半。其此之谓乎。

古之教者，家有塾，党有庠，术有序，国有学。比年入学，中年考校。一年视离经辨志。三年视敬业乐群，五年视博习亲师，七年视论学取友，谓之小成；九年知类通达，强立而不反，谓之大成。夫然后足以化民易俗，近者说服，而远者怀之，此大学之道也。《记》曰：蛾子时术之。其此之谓乎。

——《礼记·学记》

哀公曰：敢问儒行。孔子对曰：遽数之不能终其物，悉数之乃留，更仆未可终也。

哀公命席。孔子侍曰：儒有席上之珍以待聘，夙夜强学以待问，怀忠信以待举，力行以待取。其自立有如此者。

儒有衣冠中，动作慎，其大让如慢，小让如伪，大则如威，小则如愧。其难进而易退也，粥粥若无能也。其容貌有如此者。

儒有居处齐难。其坐起恭敬，言必先信，行必中正；道涂不争险易之利，冬夏不争阴阳之和；爱其死以有待也，养其身以有为也。其备豫有如此者。

儒有不宝金玉，而忠信以为宝；不祈土地，立义以为土地；不祈多积，多文以为富。难得而易禄也，易禄而难畜也，非时不见，不亦难得乎？非义不合，不亦难畜乎？先劳而后禄，不亦易禄乎？其近人有如此者。

儒有委之以货财，淹之以乐好，见利不亏其义；劫之以众，沮之以兵，见死不更其守；鸷虫攫搏不程勇者，引重鼎不程其力；往者不悔，来者不豫；过言不再，流言不极；不断其威，不习其谋。其特立有如此者。

儒有可亲而不可劫也，可近而不可迫也，可杀而不可辱也。其居处不淫，其饮食不溽；其过失可微辨而不可面数也。其刚毅有如此者。

儒有忠信以为甲胄，礼义以为干橹；戴仁而行，抱义而处；虽有暴政，不更其所。其自立有如此者。

儒有一亩之宫，环堵之室，筚门圭窬，蓬户瓮牖；易衣而出，并日而食；上答之不敢以疑，上不答不敢以谄。其仕有如此者。

儒有今人与居，古人与稽；今世行之，后世以为楷；适弗逢世，上弗援，下弗推，谗谄之民，有比党而危之者，身可危也，而志不可夺也；虽危起居，竟信其志，犹将不忘百姓之病也。其忧思有如此者。

儒有博学而不穷。笃行而不倦；幽居而不淫，上通而不困。礼之以和为贵，忠信之美，优游之法，慕贤而容众，毁方而瓦合。其宽裕有如此者。

儒有内称不辟亲，外举不辟怨。程功积事，推贤而进达之，不望其报；君得其志，苟利国家，不求富贵。其举贤援能有如此者。

儒皆闻善以相告也，见善以相示也；爵位相先也，患难相死也；久

相待也，远相致也。其任举有如此者。

儒有澡身而浴德，陈言而伏，静而正之，上弗知也，粗而翘之，又不急为也；不临深而为高，不加少而为多，世治不轻，世乱不沮；同弗与，异弗非也。其特立独行有如此者。

儒有上不臣天子，下不事诸侯；慎静而尚宽，强毅以与人，博学以知服；近文章，砥厉廉隅；虽分国如锱铢，不臣不仕。其规为有如此者。

儒有合志同方，营道同术；并立则乐，相下不厌；久不相见，闻流言不信；其行本方立义，同而进，不同而退。其交友有如此者。

温良者，仁之本也；敬慎者，仁之地也；宽裕者，仁之作也；孙接者，仁之能也；礼节者，仁之貌也；言谈者，仁之文也；歌乐者，仁之和也；分散者，仁之施也。儒者兼而有之，犹且不敢言仁也。其尊让有如此者。

儒有不陨获于贫贱，不充诎于富贵；不慁君王，不累长上，不闵有司，故曰儒。今众人之命儒也妄，常以儒相诟病。

孔子至舍，哀公馆之，闻此言也，言加信，行加义：终没吾世，不敢以儒为戏。

——《礼记·儒行》

夫礼者所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。礼，不妄说人，不辞费。礼，不逾节，不侵侮，不好狎。修身践言，谓之善行。行修言道，礼之质也。礼闻取于人，不闻取人。礼闻来学，不闻往教。

道德仁义，非礼不成，教训正俗，非礼不备。分争辨讼，非礼不决。君臣上下父子兄弟，非礼不定。宦学事师，非礼不亲。班朝治军，莅官行法，非礼威严不行。祷祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庄。是以君子恭敬撙节退让以明礼。

——《礼记·曲礼上》

「基本典籍」

1.《周礼正义》，（清）孙诒让撰，陈玉霞点校，北京：中华书

局，1987。

2.《周礼注疏》，（汉）郑玄注，（唐）贾公彦疏，赵伯雄整理，北京：北京大学出版社，1999。

3.《仪礼正义》，（清）胡培翚撰，段熙仲点校，南京：江苏古籍出版社，1993。

4.《仪礼注疏》，（汉）郑玄注，（唐）贾公彦疏，彭林整理，北京：北京大学出版社，1999。

5.《礼记正义》，（汉）郑玄注，（唐）孔颖达疏，龚抗云整理，北京：北京大学出版社，1999。

6.《大戴礼记解诂》，（清）王聘珍撰，王文锦点校，北京：中华书局，1983。

7.《礼记集解》，（清）孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校，北京：中华书局，1989。

「扩展读物」

1. 郭沫若：《周官质疑》，收入《金文丛考》（修订本），北京：人民出版社，1954。

2. 顾颉刚：《周公制礼的传说和〈周官〉一书的出现》，《文史》第6辑，1979。

3. 彭林：《〈周礼〉主体思想及其成书年代》，北京：中国社会科学出版社，1991。

4. 王文锦：《礼记译解》，北京：中华书局，2001。

5. 杨宽：《古史新探》，北京：中华书局，1965。

6. 李安宅：《〈仪礼〉与〈礼记〉之社会学的研究》，上海：上海人民出版社，2005。

7. 龚建平：《意义的生成与实现：〈礼记〉的哲学思想》，北京：商务印书馆，2005。

8. 胡兰成：《山河岁月》“周朝的礼乐”，南宁：广西人民出版社，2006。

四、易

《易》即《周易》，为中国思想历史上最为久远、最富有神奇意味，内涵广博而又古奥难解的典籍之一，号称“群经之首”、“大道之源”，在魏晋时期还被称为“三玄之冠”。几千年来，《周易》以其奇特的结构形式和抽象的符号显示，以及千古永辉的义理和复杂神奇的运算机制，吸引着人们在各个领域对其进行研究和应用，形成了庞大的易学研究体系。

《周易》最早是古代占筮之书及其解说，后被列入儒家经典。《周易》包括《经》、《传》两部分。《经》有时称为《易经》或《古经》，是在专门从事卜筮的巫史们长期经验和记录的基础上逐渐形成的，为上古巫史文化的遗存，大约编成于殷周之际，它是我国古代先哲通过对自然现象和社会现象的长期观察，以及对各种社会实践活动及其结果进行高度总结概括而形成的，集中反映了宇宙万事万物的现象和发展变化的规律。《传》是战国时人对《经》的解释说明，又称《易传》，是对《易经》进行解说，用来阐发义理的哲学典籍。《易经》部分分为六十四卦，《易传》分为七种十篇，汉代学者称之为“十翼”，“翼”即副翼经文之意。后人通常将《易经》和《易传》编辑在一起，虽然二者存在创作时间以及思想内容上的差别，但是一般还是通称为《周易》。

《周易》之书名有多重含义。“周”有“易道周普”之解，意指周全普遍，郑玄主此说；也有“周代”之解，意指周代的易书，孔颖达即持此说。而“易”一般有三种含义，即“简易”、“变易”和“不易”，“简易”指容易简便，“变易”指转化改变，“不易”指不变不移。

在《周易》中，《易经》结构特殊，体系有序，由符号系统和文字系统两大部分组成。《易经》符号系统指的是八卦（三画卦）和六十四卦（六画卦），八卦和六十四卦的卦象都是由阴爻（- -）和阳爻（—）两个基本符号依照一定次序组合而成。其中八卦指：乾、坤、坎、离、震、巽、艮、兑，分别代表天、地、水、火、雷、风、山、泽。而六十四卦，由上

述八卦自叠或互叠，经过排列组合，构成不相重复的六十四卦。八卦和六十四卦都有一定的次序，卦序中寓含深刻的哲学道理，卦象也使得思想规范化甚至图式化，在思想历史上独树一帜。《易经》的文字系统包括64节卦辞，384节爻辞，其文字内容主要从上古占筮中得来，也有一些属于古代的民歌、歌谣或哲理格言等，由于这些文字没有固定所指，所以向来没有确定的诂解，富有极大的诠释性。《易经》的符号系统和文字系统相互诱导、相互启发，演绎成一个极为繁复的理解体系。

《周易》的《易传》，是研究《周易》的10篇辅助资料，战国中后期编写成的第一部易学专著，由《彖传》(上、下)、《象传》(上、下)、《文言》、《系辞》(上、下)、《序卦》、《说卦》、《杂卦》等十篇著作。《彖》与《象》中的大传(解说卦辞部分)，主要是宣扬儒家政治、伦理、修养等观点的。《象》中的小传(解说爻辞部分)，强调爻位说，是为尊奉君位而作的。《系辞》与《文言》是前人解经遗说的辑录。《系辞》上下两篇，是《周易》的通论，以论述《周易》的意蕴与功用为主，是《易传》思想的主要代表作。它阐述宇宙事物间的矛盾与发展，如提出"一阴一阳之谓道"、"穷则变，变则通，通则久"等观点，具有朴素的辩证因素。《文言》是《易传》中专门用以解说《乾》《坤》两卦的。解《乾》卦的卦辞与爻辞的部分通称为《乾文言》，解《坤》卦的卦辞与爻辞的部分通称为《坤文言》，内容只是借解说卦爻辞来提出一些观点。后出的《说卦》收录了汉初经师的"卦象"、"卦德"说；《序卦》和《杂卦》是对卦义的两派解说。《易传》尽管是阐发《易经》的哲学论著，但同《易经》思想有着相当差异，其中许多思想非《易经》所固有，只是《易传》各篇的作者借《易经》的框架而发挥自己的哲学思想观点。

《周易》作为一部与社会生活各个方面发生广泛联系的卜筮书，通过建立完备的理论框架，创造独特的概念范畴系统，而成为一部博大精深的哲学著作。作为中国早期最为重要的哲学著作，《易经》提出了中国哲学的第一批重要概念，通过卦象构建了一个具有哲学性质的世界模式，其阴阳观念、变易观念、吉凶观念对中国古代哲学思

维的推进有着巨大的意义。另外,《易经》还提供了大量的社会史料和思想史料。从社会史料来看,《易经》中反映了殷周时代的政治经济状况以及人们的生活方式和社会习俗,从思想史料来看,《易经》中包含了重农的经济思想、注重等级的政治思想以及道德伦理思想等,这些都是我们研究上古思想史的重要材料。《易传》在哲学思想上强调变化的普遍性,强调物极必反,认为变化的动因是刚柔相推、阴阳相交,这些思想也是古代中国辩证思维的核心,对中国思维的精致化有着深远的影响。

综观全书,《周易》里表现出的刚健有为、忧患意识、中和思想、革故鼎新、天人合一等等基本思想内核,对熔铸中国古代思想和文化的基本精神,形成中华民族的民族精神特质,都起到了重要的作用。另外,易学的象数思维方法等也为现代科学的发展提供了有益的思维模式,对现代科学方法论有着借鉴意义。

「参考资料」

乾坤屯蒙需讼师,比小畜兮履泰否。
同人大有谦豫随,蛊临观兮噬嗑贲。
剥复无妄大畜颐,大过坎离三十备。
咸恒遁兮及大壮,晋与明夷家人睽。
蹇解损益夬姤萃,升困井革鼎震继。
艮渐归妹兼未济,是为下经三十四。

——朱熹:《周易本义·上下经卦名次序歌》

乾 元亨利贞
初九 潜龙勿用。
九二 见龙在田,利见大人。
九三 君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎。
九四 或跃在渊,无咎。
九五 飞龙在天,利见大人。

九六 亢龙有悔。

用九 见群龙无首，吉。

——《周易·易经·乾卦》

天行健，君子以自强不息。……地势坤，君子以厚德载物。

——《周易·易传·象传上》

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能；易则易知，简则易从；易知则有亲，易从则有功；有亲则可久，有功则可大；可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。

——《周易·易传·系辞上》

「基本典籍」

1.《周易正义》，（魏）王弼、（晋）韩康伯注，（唐）孔颖达疏，李申、卢光明整理，吕绍纲审定，北京：北京大学出版社，1999。

2.《周易集解》，（唐）李鼎祚撰，李一忻点校，北京：九州出版社，2003。

3.《周易本义》，（宋）朱熹撰，廖名春点校，广州：广州出版社，1995。

「扩展读物」

1. 李镜池：《周易探源》，北京：中华书局，1978。

2. 尚秉和：《周易尚氏学》，北京：商务印书馆，1980。

3. 高亨：《周易古经今注》，北京：中华书局，1984。

4. 高亨：《周易大传今注》，济南：齐鲁书社，1979。

5. 周振甫：《周易译注》，北京：中华书局，1991。

6. 朱伯崑：《易学哲学史》，北京：华夏出版社，1995。

7. 廖名春：《周易经传十五讲》，北京：北京大学出版社，2004。

8. 金景芳讲述，吕绍纲整理：《周易讲座》，桂林：广西师范大学出版社，2005。

9. 杨庆中：《周易经传研究》，北京：商务印书馆，2005。

五、春　秋

《春秋》一书是中国思想和文化的元典之一，是一部公元前 722 至公元前 481 年鲁国 12 公统治年间的编年史书，上起鲁隐公元年，下至鲁哀公 14 年。《春秋》未曾间断地记载了二百四十多年的历史，开我国官修编年国史之先河，也是世界上最早的编年体史书之一。《春秋》以年、月、日记事，文字精练。它以鲁国为主，兼及周王室和其他诸侯国，记载了当时的政治事件和人物活动，如列国之间的聘访、盟会、征伐等，偶尔也记载日食、洪水、旱灾、地震、自然奇观和经济、文化事项。

《春秋》里的史实大约为鲁国的史官逐年记述累计而成，孔子曾对该书作过一番整理修订工作。由于《孟子・滕文公》上有"孔子成《春秋》而乱臣贼子惧"的话，司马迁在《史记・孔子世家》里也说孔子作《春秋》，所以长期以来，人们都认为《春秋》为孔子所作。但据近人考证，《春秋》基本是鲁史旧文，应为鲁史官原作，孔子只是对其做了修订。

一般认为，《春秋》的思想价值不单单是其史料上的意义，而是主要体现在其以简约的笔法所叙述的"大义"之中，这就是所谓"春秋笔法"和"微言大义"。"春秋笔法"指的是用谨慎简约的字句甚至是曲笔来显示作者的政治和道德价值取向，在极为精练的字句中透露其政治道德意图。而所谓《春秋》的"大义"，就是隐藏在这些字句里面，通常来说，《春秋》的"大义"表现在三个方面：一是"正名"，也就是正

名分，确立和维护政治上和伦理上的等级秩序，别异同、辨上下，通过“正名”即寓褒贬，褒忠孝仁义而贬乱臣贼子；二是通过尊王攘夷来实现对全国有效的统治，尊王是突出的尊崇周王，承认周王为诸侯的共主，而攘夷是抵抗四周各野蛮部族的侵扰；三是大一统的思想，指统一全国的历法、法度和思想。

《春秋》由于文字简约，未能对历史细节进行具体描述，也没有对史实作统筹的安排。为了更好地理解《春秋》，出现了一些解释《春秋》的书，这就是解读“春秋经”的传。在《春秋》诸传中，影响最大且传世的有《春秋左氏传》、《春秋公羊传》、《春秋穀梁传》，合称“春秋三传”。

《春秋左氏传》又称《左传》、《左氏春秋》，作者相传为孔子同时代的左丘明，所以有“左氏”之称。《左传》以《春秋》经为依托，完整地记述了《春秋》中的历史事件以及当时的政治生活、社会生活和军事斗争，《左传》全书共 18 万余字，是《史记》以前古代中国规模最宏大的历史著作。《左传》以史传经，除了具有作为信史的史学价值外，还有着重要的思想价值。《左传》通过诸国的盛衰成败来肯定儒家的民本思想，还通过大量的历史史实说明了儒家的礼治文化对于社会秩序的重要性。除此之外，《左传》的文学价值也颇为后人称道，《左传》在叙事、写人以及文辞上都取得了很高的成就。

《春秋公羊传》是汉代的显学，相传为孔子门人子夏的弟子公羊高所撰，所以称《公羊传》。《公羊传》着重阐述《春秋》的微言大义，史事记载远比《左传》要简略，在史实方面甚至有不确切之处。《公羊传》重在发挥《春秋》的笔法仪例，借助经文的只言片语，发挥冗长的议论，而不问经文本义，随意性很大。由《公羊传》而来的公羊学宣扬“君权神授”、“天人感应”、“天不变，道亦不变”等思想，强调《春秋》的“大一统”、“尊王攘夷”的精神内涵。《公羊传》在儒家政治哲学上的影响十分深远，往往为后世的政治斗争所利用。

《春秋穀梁传》的作者穀梁赤，相传也为孔门子夏的弟子，但据说《穀梁传》开始是口耳相传，到西汉时才成书。《穀梁传》在体裁上近

于《公羊传》，也是重在阐释《春秋》的义理，随经作传，但与《公羊传》不一样的是，《榖梁传》只着重解释“大义”，而不解释“微言”。《榖梁传》在思想上强调“受位以正”的礼教观，但由于《榖梁传》远比其他二传受人重视的程度要小，所以在思想史上发挥的影响有限。

总体来看，《左传》于史学意义非凡，而《公羊传》、《榖梁传》主要是阐发政治义理，三传在中国思想史上的意义各有千秋。如清人皮锡瑞所言：“史是据事直书，不立褒贬，是非自见；经是必借褒贬是非，以定制立法，为百王不易之常经。《春秋》是经，《左传》是史。”（《经学通论》）关于三传的特点，宋代胡安国说：“《左传》叙事见本末，《公羊》、《榖梁》词辩而义精。学经以传为案，则当阅左氏；玩词以义为主，则当习公、榖。”（《春秋传举要》）这个概括是不错的。

「参考资料」

元年春王正月。三月，公及邾仪父盟于蔑。夏五月，郑伯克段于鄢。秋七月，天王使宰咺来归惠公、仲子之赗。九月，及宋人盟于宿。冬十有二月，祭伯来。公子益师卒。

——《春秋经·隐公元年》

元年春，王周正月。不书即位，摄也。

三月，公及邾仪父盟于蔑，邾子克也。未王命，故不书爵。曰“仪父”，贵之也。公摄位而欲求好于邾，故为蔑之盟。

夏四月，费伯帅师城郎。不书，非公命也。

初，郑武公娶于申，曰“武姜”，生庄公及共叔段。庄公寤生，惊姜氏，故名曰“寤生”，遂恶之。爱共叔段，欲立之。亟请于武公，公弗许。及庄公即位，为之请制。公曰：“制，岩邑也，虢叔死焉，佗邑唯命。”请京，使居之，谓之京城大叔。祭仲曰：“都，城过百雉，国之害也。先王之制：大都，不过参国之一；中，五之一；小，九之一。今京不度，非制也，君将不堪。”公曰：“姜氏欲之，焉辟害？”对曰：“姜氏何厌之有？不如早为之所，无使滋蔓！蔓，难图也。蔓草犹不可除，况

君之宠弟乎？'公曰："多行不义，必自毙，子姑待之。"

既而大叔命西鄙、北鄙贰于己。公子吕曰："国不堪贰，君将若之何？欲与大叔，臣请事之；若弗与，则请除之。无生民心。"公曰："无庸，将自及。"大叔又收贰以为己邑，至于廪延。子封曰："可矣，厚将得众。"公曰："不义不暱，厚将崩。"

大叔完、聚，缮甲、兵，具卒，乘，将袭郑，夫人将启之。公闻其期，曰："可矣！"命子封帅车二百乘以伐京。京叛大叔段，段入于鄢，公伐诸鄢。五月辛丑，大叔出奔共。

书曰："郑伯克段于鄢。"段不弟，故不言弟；如二君，故曰克；称郑伯，讥失教也：谓之郑志。不言出奔，难之也。

遂置姜氏于城颍，而誓之曰："不及黄泉，无相见也。"既而悔之。颍考叔为颍谷封人，闻之，有献于公，公赐之食，食舍肉。公问之，对曰："小人有母，皆尝小人之食矣，未尝君之羹，请以遗之。"公曰："尔有母遗，繄我独无！"颍考叔曰："敢问何谓也？"公语之故，且告之悔。对曰："君何患焉？若阙地及泉，隧而相见，其谁曰不然？"公从之。公入而赋："大隧之中，其乐也融融！"姜出而赋："大隧之外，其乐也泄泄！"遂为母子如初。

君子曰："颍考叔，纯孝也，爱其母，施及庄公。《诗》曰'孝子不匮，永锡尔类。'其是之谓乎！"

秋七月，天王使宰咺来归惠公、仲子之赗。缓，且子氏未薨，故名。天子七月而葬，同轨毕至；诸侯五月，同盟至；大夫三月，同位至；士逾月，外姻至。赠死不及尸，吊生不及哀，豫凶事，非礼也。

八月，纪人伐夷。夷不告，故不书。

有蜚。不为灾，亦不书。

惠公之季年，败宋师于黄。公立而求成焉。九月，及宋人盟于宿，始通也。

冬十月庚申，改葬惠公。公弗临，故不书。惠公之薨也，有宋师，太子少，葬故有阙，是以改葬。卫侯来会葬，不见公，亦不书。郑共叔之乱，公孙滑出奔卫。卫人为之伐郑，取廪延。郑人以王师、虢师伐

卫南鄙。请师于邾。邾子使私于公子豫，豫请往，公弗许，遂行。及邾人、郑人盟于翼。不书，非公命也。

新作南门。不书，亦非公命也。

十二月，祭伯来，非王命也。

众父卒。公不与小敛，故不书日。

——《春秋左氏传·隐公元年》

春王正月，元年者何？君之始年也。春者何？岁之始也。王者孰谓？谓文王也。曷为先言王而后言正月？王正月也。何言乎王正月？大一统也。公何以不言即位？成公意也。何成乎公之意？公将平国而反之桓。曷为反之桓？桓幼而贵，隐长而卑，其为尊卑出微，国人莫知。隐长又贤，诸大夫扳隐而立之。隐于是焉而辞立，则未知桓之将必得立也。且如桓立，则恐诸大夫之不能相幼君也，故凡隐之立为桓立也。隐长又贤，何以不宜立？立适以长不以贤，立子以贵不以长。桓何以贵？母贵也。母贵则子何以贵？子以母贵，母以子贵。

三月，公及邾娄仪父盟于眜。及者何？与也，会及暨皆与也。曷为或言会或言及，或言暨？会犹最也；及犹汲汲也；暨犹暨暨也。及我欲之，暨不得已也。仪父者何？邾娄之君也。何以名？字也。曷为称字？褒之也。曷为褒之？为其与公盟也。与公盟者众矣，曷为独褒乎此？因其可褒而褒之。此其为可褒奈何？渐进也。眜者何？地期也。

夏五月，郑伯克段于鄢。克之者何？杀之也。杀之则曷为谓之克？大郑伯之恶也。曷为大郑伯之恶？母欲立之，己杀之，如勿与而已矣。段者何？郑伯之弟也。何以不称弟？当国也。其地何？当国也。齐人杀无知何以不地？在内也。在内虽当国不地也，不当国虽在外亦不地也。

秋七月，天王使宰咺来归惠公仲子之赗。宰者何？官也。咺者何？名也。曷为以官氏？宰士也。惠公者何？隐之考也。仲子者

何？桓之母也。何以不称夫人？桓未君也。赗者何？丧事有赗。赗者，盖以马以乘马束帛，车马曰赗，货财曰赙，衣被曰禭。桓未君则诸侯曷为来赗之？隐为桓立，故以桓母之丧告于诸侯。然则何言尔？成公意也。其言来何？不及事也，其言惠公仲子何？兼之，兼之非礼也何以不言及仲子，仲子微也。

九月，及宋人盟于宿。孰及之，内之微者也。

冬十有二月，祭伯来。祭伯者何？天子之大夫也。何以不称使？奔也。奔则曷为不言奔？王者无外，言奔则有外之辞也。

公子益师卒，何以不日？远也。所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞。

——《春秋公羊传·隐公元年》

元年春，王正月。虽无事，必举正月，谨始也。公何以不言即位？成公志也。焉成之？言君之不取为公也。君之不取为公何也？将以让桓也。让桓正乎？曰不正。《春秋》成人之美，不成人之恶。隐不正而成之，何也？将以恶桓也。其恶桓何也？隐将让而桓弑之，则桓恶矣。桓弑而隐让，则隐善矣。善则其不正焉何也？《春秋》贵义而不贵惠，信道而不信邪。孝子扬父之美，不扬父之恶。先君之欲与桓，非正也，邪也。虽然，既胜其邪心以与隐矣，已探先君之邪志而遂以与桓，则是成父之恶也。兄弟，天伦也。为子受之父，为诸侯受之君，已废天伦而忘君父以行小惠，曰小道也。若隐者可谓轻千乘之国，蹈道则未也。

三月，公及邾仪父盟于眛。及者何？内为志焉尔。仪，字也。父，犹傅也，男子之美称也。其不言邾子何也？邾之上古微，未爵命于周也。不日，其盟渝也。眛，地名也。

夏，五月，郑伯克段于鄢。克者何？能也。何能也？能杀也。何以不言杀？见段之有徒众也。段，郑伯弟也。何以知其为弟也？杀世子母弟目君，以其目君，知其为弟也。段，弟也而弗谓弟，公子也而弗谓公子，贬之也。段失子弟之道矣，贱段而甚郑伯也。何甚乎郑

伯？甚郑伯之处心积虑成于杀也。于鄢，远也。犹曰取之其母之怀中而杀之云尔，甚之也。然则为郑伯者宜奈何？缓追逸贼，亲亲之道也。

秋，七月，天王使宰咺来归惠公、仲子之赗。母以子氏，仲子者何？惠公之母，孝公之妾也。礼，赗人之母则可，赗人之妾则不可。君子以其可辞。受之，其志不及事也。赗者何也？乘马曰赗，衣衾曰襚，贝玉曰含，钱财曰赙。

九月，及宋人盟于宿。及者何？内卑者也。宋人外卑者也。卑者之盟不日。宿，邑名也。

冬，十有二月，祭伯来。来者，来朝也。其弗谓朝何也？寰内诸侯非有天子之命，不得出会诸侯。不正其外交，故弗与朝也。聘弓鍭矢不出竟埸，束修之肉不行竟中，有至尊者不贰之也。公子益师卒。大夫日卒，正也。不日卒，恶也。

——《春秋穀梁传·隐公元年》

「基本典籍」

1.《春秋左传正义》，(晋)杜预注，(唐)孔颖达疏，龚抗云整理，北京：北京大学出版社，1999。

2.《春秋公羊传注疏》，(汉)何休解诂，(唐)徐彦疏，浦卫忠整理，北京：北京大学出版社，1999。

3.《春秋穀梁传注疏》，(晋)范宁注，(唐)杨士勋疏，夏先培整理，北京：北京大学出版社，1999。

「扩展读物」

1. 杨伯峻：《春秋左传注》，北京：中华书局，1990。

2. 沈玉成、刘宁：《春秋左传学史稿》，南京：江苏古籍出版社，1992。

3. 段熙仲：《春秋公羊学讲疏》，南京：南京师范大学出版社，2002。

4. 承载:《春秋穀梁传译注》,上海:上海古籍出版社,1999。

思考题

1.《诗经》在中国思想史上主要有哪几个方面的价值?

2. 简释《尚书》的今、古文之争。

3. 如何理解"三礼"中蕴涵的中国古典礼治精神?

4.《易经》的文字系统和符号系统指的是什么?二者各自具有什么特点?

5. "春秋三传"指的是什么?在解释"春秋经"上三传各自有何侧重之处?

第三讲　中国思想的百家争鸣

中国思想是一个多元因素的融合体，而在中国思想历史上，多元思想相互激荡最精彩的一页是所谓“百家争鸣”的时代，这一时代也就是德国哲学家雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）所称的人类文明的“轴心时代”。按照雅斯贝尔斯的观点，这一轴心时代为后世的历史发展提供了精神动力，人类也总是靠轴心时代所思考和创造的一切而生存着。在中国思想的历史上，“百家争鸣”时期所创造的思想为中国思想的发展注入了不竭的动力。“百家争鸣”的思想盛况，始于春秋末期，到战国中后期达到了高潮，这中间出现了儒家、墨家、道家、名家、阴阳家、法家、兵家、杂家、农家、纵横家、小说家等等诸多学派。各种学派的并起，诸多学说的交锋，在当时形成了一个极为自由、繁荣的思想局面，创造了许多具有生命力和影响力的伟大思想，同时也为后来中国思想发展的基本格局的形成奠定了基础。可以说，以后中国思想和文化所表现出来的主要精神、主要特点、主要发展方向，在百家争鸣的时代就已经露出了端倪。当然，先秦诸子学派，除儒家和道家的学派和思想在后世得到了发扬光大之外，其余各家在秦汉之后就汲汲无闻了。作为中国思想重要构成元素的儒道两家思想，值得专门介绍，本讲主要介绍儒道之外其他一些重要流派的思想。

「参考资料」

天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所

用。虽然，不该不遍，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古人之全。寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体。道术将为天下裂。

——《庄子·天下篇》

天下一致而百虑，同归而殊涂。夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。

尝窃观阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多所畏；然其序四时之大顺，不可失也。

儒者博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从；然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也。

墨者俭而难遵，是以其事不可遍循；然其强本节用，不可废也。

法家严而少恩；然其正君臣上下之分，不可改矣。名家使人俭而善失真；然其正名实，不可不察也。

道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。

—— 司马谈：《论六家要旨》

诸子十家，其可观者九家而已。皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方，是以九家之术蜂出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取合诸侯。其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也。仁之与义，敬之与和，相反而皆相成也。……若能修六艺之术。而观此九家之言，舍短取长，则可以通万方之略矣。

——《汉书·艺文志》

一、墨家思想

墨家思想在先秦思想世界里，曾经与杨朱思想、儒家思想呈鼎足之势，也曾同儒家学说并称“显学”。然经秦朝到西汉，墨家迅速衰落，以致司马迁《史记》为先秦诸子作传时，墨学创始人墨子竟无一传，仅在《孟子荀卿列传》中一笔带过：“盖墨翟宋之大夫，善守御，为节用，或曰并孔子时，或曰在其后。”先秦以降，墨家学说几成绝学，鲜有学者问津。清代乾嘉考据学兴起，始有学者校勘《墨子》一书。清末，孙诒让著《墨子间诂》，集清代学者《墨子》校勘之大成，《墨子》始可读，而墨家思想也渐渐为人所重视。近代梁启超、胡适等人对于墨学的研究，引发了近代墨学的复兴运动，墨家思想这才得到更多的关注和研究。

墨家思想的创始人为墨子，名翟（约前468～前376年，一说约前479～前368年），战国初期鲁国人，生平家世皆不可确考。依据各类文献的片断记述，墨子出身微贱，除了一度当过宋国的大夫，在注重出身的列国都不被重用。据说，墨子擅长工艺技巧，具有吃苦耐劳的品格，熟悉中小手工业者的生活，在言论上为平民阶层说话，因此近代有学者称其为“平民哲学家”。另外，墨子曾聚三百门徒讲学，并结成一个带有侠士性的严密组织，领袖称“巨子”。墨家的侠客精神，扶危解难，仗义勇为，是中国侠士人格的文化源头。依此生活背景，墨子建立了自己的思想体系，并形成学派，这就是我们所说的墨家思想和墨家学派。

《墨子》一书是今天我们了解墨家思想的主要材料。全书原有71篇，现存53篇。其中大部分是墨子弟子或再传弟子记述墨子言行的内容，另有一部分是后期墨家的作品。

以墨子为宗主的墨家思想之核心在于“兼爱”以“兴天下之利”。墨子认为，天下的一切祸害根源在于人与人之间的“交相别”，为了破除人与人之间的“别”，墨子提出“兼爱”学说。所谓“兼爱”，指的是没

有亲疏厚薄之分别的普遍互爱，这就是说爱别人要爱自己一样，使彼此的利益兼而为一，“使天下兼相爱，爱人若爱其身”。墨子提出“兼爱”，目的是要“兴天下之利，除天下之害”，构建一个没有矛盾的平等社会。当然，在兴利除害的实际效果面前，墨子抹去人我之别，把人与人的关系设想成无差别无独立的境界，明显带有空想色彩。

为了更好地实现“国家百姓人民之利”，围绕着“兼爱”这一最高理想，墨子还提出了非攻、尚贤、尚同、节用、节葬、非乐等主张。“非攻”是兼爱的具体化，是兼爱原则在国与国之间关系的运用。墨子认为当时诸侯国之间的兼并战争是不正当的，是“不义”之战，所以墨子呼吁各国之间要停止互相攻伐。“尚贤”和“尚同”是墨子的治国理念，“尚贤”的意思是要不计出身高低贵贱来任用贤才，在选拔人才上一切以能力为标准，这是判断国家政治是否清明的标准；“尚同”的意思是关乎善恶是非的意见要统一，同时在政治问题上要实现意见权力的集中，“尚同”思想隐藏着专制倾向。

如果说“兼爱”、“非攻”、“尚贤”、“尚同”是墨子的伦理政治主张的话，那么“节用”、“节葬”与“非乐”等就是其社会经济生活方面的论调了。墨子提出“节用”，目的是要限制统治阶层的铺张浪费。当时统治阶层的奢靡已经危及国计民生，故而墨子倡导“节用”，并提出了一系列的“节用之法”。“节葬”的实质是“节用”的细目，这是墨子针对儒家的“厚葬久丧”之论而提出的。儒家强调人死后葬品要丰厚，亲属守丧要长久，而墨子从功利主义的角度出发，认为“厚葬”使财富流失，“久丧”使劳动力减少，这都是对人力财力的巨大浪费，因而必须予以节制。除却对死者死后葬礼要秉持节约的原则之外，墨子对认为现世生活的艺术享受也应该节制，他主张“非乐”。墨子认为无论是乐器制造、音乐演奏还是音乐欣赏，都造成了社会财富和人力的浪费，而且还会干扰正常的生产生活，因而应该将音乐取消掉。

墨子尊天重鬼，他明确提出“天志”和“明鬼”的命题。墨子认为，“天”是有意志、有欲恶的万物主宰，“天”全知全能，无所不在，能够对人间的一切洞若观火，从而实现赏赐和惩罚。当然，在墨子那里，

“天”的意志呈现为他所宣扬的“兼爱”、“非攻”等主张。墨子将自己的主张诉诸天意，这是对传统天命论的一种改造，也顺应了春秋战国之交以民意代替天意的思想趋势。“尊天”之外，墨子还比较重视鬼神。墨子承认鬼神的存在，他认为“鬼神”和“天”一样，有意志、有目的，全知全能而且可以赏善罚恶。在重视天和鬼神的力量的同时，墨子也给人发挥主观能动性留下了一定的余地。墨子强调“非命”的思想，他在尊重天意的基础上，认为人的行动可以让天意有所变动，而人在现世生活中不能仅仅听天由命，还要发挥人力以去改变命运。所以，在墨子那里，虽然有天意笼罩，但人力决不是无所作为的，决定人最终命运的还是人本身，人们只要努力从善、积极行动，最终就能获得上天眷顾，从而获得富足、安宁和幸福。

除了“兼爱”等思想主张外，墨子还在方法论上有着重要贡献，墨子提出的“三表法”被后世认为是一种彻底的经验主义方法论系统。所谓“三表”，指判断言论、学说或思想是否正确的三个标准和依据。墨子认为，判断一种言论是否正确，一是要根据前人的经验教训，二是要根据普通百姓日常生活的感觉经验，三是要根据在现实政治中这些言论付诸实施是否能够符合国家和人民的利益。如上三种根据，基本上涵盖了日常生活经验中的主要领域，就此而言，墨子的“三表法”确乎是一种重要的经验主义方法论系统。

在思想史上，讲到墨家，除了重点讲述墨子的思想之外，一般还要提到后期墨家的学说。后期墨家指的是活跃在战国中晚期的一批墨者，他们的思想材料保存在《墨子》的《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》等六篇文字中，这六篇文字通常被合称为《墨经》或《墨辩》。后期墨家的思想贡献主要在逻辑思想上。后期墨家逻辑思想以“辩”为核心，“辩”具有逻辑论证的性质，“辩”有明是非、别同异、察名实、处利害、决嫌疑、审治乱等六个方面的作用，还具有“名”（概念）、“辞”（判断）、“说”（推理）三个基本思维形式，而“辩”的步骤依次为“以名举实”、“以辞抒意”、“以说出故”。后期墨家的逻辑理论是一个可以同古希腊亚里士多德的形式逻辑、古印度因明学

相媲美的古代思维科学体系，在中国逻辑思想史和世界逻辑思想史上占有重要地位。另外，后期墨家在几何学、光学、力学等科学领域里也多有研究和创见，这也是后期墨家对中国古代科学发展的贡献。

「参考资料」

圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不归杨，则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。

——《孟子·滕文公下》

墨家者流，盖出于清庙之守。茅屋采椽，是以贵俭；养三老五更，是以兼爱；选士大射，是以上贤；宗祀严父，是以右鬼；顺四时而行，是以非命；以孝视天下，是以上同；此其所长也。及蔽者为之，见俭之利，因以非礼，推兼爱之意，而不知别亲疏。

——《汉书·艺文志》

古之道术有在于是者，墨翟、禽滑厘闻其风而说之。为之大过，已之大顺。作为《非乐》，命之曰《节用》。生不歌，死无服。墨子泛爱兼利而非斗，其道不怒。又好学而博，不异，不与先王同，毁古之礼乐。黄帝有《咸池》，尧有《大章》，舜有《大韶》，禹有《大夏》，汤有《大濩》，文王有辟雍之乐，武王、周公作《武》。古之丧礼，贵贱有仪，上下有等。天子棺椁七重，诸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子独生不歌，死不服，桐棺三寸而无椁，以为法式。以此教人，恐不爱人；以此自行，固不爱己。未败墨子道。虽然，歌而非歌，哭而非哭，乐而非乐，是果类乎？其生也勤，其死也薄，其道大觳。使人忧，使人悲，其行难为也。恐其不可以为圣人之道，反天下之心。天下不堪。墨子虽独能任，奈天下何！

——《庄子·天下篇》

不知壹天下建国家之权称，上功用，大俭约，而僈差等曾不足以容辨异，县君臣；然而其持之有故，其言之成理足以欺惑愚众：是墨翟宋钘也。

——《荀子·非十二子》

若使天下兼相爱，爱人若爱其身，犹有不孝者乎？视父兄与君若其身，恶施不孝？犹有不慈者乎？视弟子与臣若其身，恶施不慈？故不孝不慈亡有，犹有盗贼乎？故视人之室若其室，谁窃？视人身若其身，谁贼？故盗贼亡有。犹有大夫之相乱家、诸侯之相攻国者乎？视人家若其家，谁乱？视人国若其国，谁攻？故大夫之相乱家、诸侯之相攻国者亡有。若使天下兼相爱，国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼无有，君臣父子皆能孝慈，若此则天下治。故圣人以治天下为事者，恶得不禁恶而劝爱？故天下兼相爱则治，交相恶则乱。故子墨子曰：不可以不劝爱人者，此也。

——《墨子·兼爱上》

故鬼神之明，不可为幽闲广泽，山林深谷，鬼神之明必知之。鬼神之罚，不可为富贵众强，勇力强武，坚甲利兵，鬼神之罚必胜之。

——《墨子·明鬼下》

子墨子言曰：必立仪，言而毋仪，譬犹运钧之上而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。何谓三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？废（发）以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。

——《墨子·非命上》

夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。焉摹略万物之然，论求群言之比，以名举实，以

辞抒意，以说出故，以类取，以类予。有诸己不非诸人，无诸己不求诸人。

——《墨子·小取》

「基本典籍」

1.《墨子间诂》，（清）孙冶让撰，北京：中华书局，1986。

2.《墨子校注》，吴毓江撰，北京：中华书局，2006。

「扩展读物」

1. 梁启超：《墨子学案》，《饮冰室合集》专集之三十九，北京：中华书局，1989。

2. 高亨：《墨经校诠》，北京：科学出版社，1958。

3. 谭戒甫：《墨辩发微》，北京：科学出版社，1958。

4. 孙中原：《墨者的智慧》，北京：三联书店，1995。

5. 任继愈：《墨子与墨家》，北京：商务印书馆，1998。

6. 郑杰文：《中国墨学通史》，北京：人民出版社，2006。

二、名家思想

名家是指肇始于先秦百家争鸣时代，以思维的形式与规律以及名实关系为研究对象的思想派别。名家也称辩者，汉代学者将其同儒家、道家等六家并列，称为“名家”。一般认为，名家的出现和盛行大致有两个原因：一是由于春秋晚期出现了大量“名实相怨”的现象，所谓“名实相怨”，是说旧的名称没有变化，但所指事物已经不同；或是说出现了新事物，却没有合适的名称去指称它。为了避免“名实相怨”，渐渐就产生了以名实关系等人类认识本身为研究对象的思想家。二是由于诸子百家交相争鸣需要在论辩术上有所突破，战国中期以后，诸子学派之争愈演愈烈，各家为了在思想言论上取胜，除了完善自己的学说之外，对辩论的技巧和方法也必须高度重视。重视

论辩术，也促使了专以名辩逻辑为研究对象之专家的出现。

名家作为一个学派，同其他诸家不同，名家之间并非具有共同的政治思想或经济主张，而只是在研究对象上有共通之处，即都以“名”为研究的主要问题。战国时期，名家的主要代表人物有尹文、惠施、公孙龙以及我们前面介绍的后期墨家等。名家的代表作有《邓析子》、《尹文子》、《公孙龙子》、《惠子》等，现存的《邓析子》、《尹文子》据考证皆为伪作，《惠子》早佚，只有《公孙龙子》为可信的名家学派作品。虽然名家作品没有完整地保留下来，但是现在流传下来的战国与汉人的某些著作中，还大致可见名家言行的片段记载。上述名家由于观点不同又形成若干派别，其中影响较大的主要有“合同异”派和“离坚白”派。

“合同异”派的代表人物惠施（约前370～前318年），宋国人，曾任魏相15年。惠施同庄子有过密切的交往，《庄子》一书内篇中保留了二人交往和论学的记载，《庄子》一书也是现存惠施学说的主要材料，《庄子·天下篇》里称惠施“散于万物而不厌，卒以善辩为名。”以惠施为代表的“合同异”派在哲学上强调事物的普遍联系和变动不居，在逻辑上强调事物的存在和人的认知以及认知所使用的概念和范畴的相对性，反对把概念或范畴之间的差异绝对化。这一派认为，事物、概念以及范畴之间的差别只是相对于一定的时间、地点和条件而言的，一切现实差异都只有相对的意义。他们主张，人们在认识中应该否定差异的界限，直至最终承认一切对立都为无条件的同一，认识到“毕异”的本是“毕同”的。惠施曾提出十个命题系统的论证了上述观点，这十个命题通常被称作“惠施十事”或“历物十事”。

“离坚白”派的代表为公孙龙（约前325～前250年），赵国人，据传曾长期在赵国平原君赵胜家作门客，受到赵国君臣器重。公孙龙长于辩论，曾与儒家、阴阳家进行过辩论，提出的“白马非马”、“坚白相离”说是中国古代逻辑史最著名的命题之一。公孙龙的著作《公孙龙子》，原有14篇，后多散佚，现存6篇，除第一篇《迹府》为后人所编公孙龙的传记材料，其余五篇大致上都是公孙龙的可信原作。以公

孙龙为主要代表的“离坚白”派，注意到事物和名称的差异、独立和稳定，认为事物及其属性是静止不变的。与“合同异”派的万物“毕同”观念相对立，“离坚白”派强调万物都是各自独立、互不相同的，甚至一物之中的各种属性也互不相关。“离坚白”用来论证上述观点的命题主要有两个，这就是上面提到的“白马非马”和“坚白相离”。“白马非马”说认为，“马”的内涵是指一种形体，而“白”的内涵是指一种颜色，如此，“白马”就是在形体之前又加上了颜色的规定，因此“白马”的内涵和“马”的内涵就不同了，所以说“白马非马”。另外，“马”的外延宽泛，包括各种颜色的马，其中可以有黄马、黑马，而“白马”的外延仅包含白颜色的马，不能包含黄颜色或黑颜色的马，从外延上的差异也可以说明“白马非马”。“坚白相离”说认为，当我们面前出现一块“坚白石”的时候，我们眼睛看到的是白的颜色，并不能看到坚硬程度；而当我们用手去摸这块“坚白石”的时候，获得的感觉是坚硬程度，并不能摸出其颜色。从感官出发，“坚”和“白”并不同时共存，而是相互分离的、各自独立存在的，故而称“坚白相离”。

概括来讲，在先秦名家中，“合同异”派强调合异为同，“离坚白”派坚持离同为异，两派各持一端，在中国逻辑思想史上各放异彩。

「参考资料」

名家者流，盖出于礼官。古者名位不同，礼亦异数。孔子曰：“必也正名乎！名不正则言不顺，言不顺则事不成。”此其所长也。及警者为之，则苟钩𫓧鈲析乱而已。

——《汉书・艺文志》

不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众；是惠施邓析也。

——《荀子・非十二子》

南方有倚人焉，曰黄缭，问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故。惠施不辞而应，不虑而对，遍为万物说。说而不休，多而无已，犹以为寡，益之以怪，以反人为实，而欲以胜人为名，是以与众不适也。弱于德，强于物，其涂墺矣。由天地之道观惠施之能，其犹一蚊一虻之劳者也，其于物也何庸！夫充一尚可，曰愈贵，道几矣！惠施不能以此自宁，散于万物而不厌，卒以善辩为名。惜乎！惠施之才，骀荡而不得，逐万物而不反，是穷响以声，形与影竞走也，悲夫！

——《庄子·天下篇》

惠施多方，其书五车，其道舛驳，其言也不中。历物之意曰：

至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。

无厚，不可积也，其大千里。

天与地卑，山与泽平。

日方中方睨，物方生方死。

大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。

南方无穷而有穷。

今日适越而昔来。

连环可解也。

我知天之中央，燕之北、越之南是也。

泛爱万物，天地一体也。

——《庄子·天下篇》

白马非马，可乎？

曰：可。

曰：何哉？

曰：马者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非名形也。故曰：白马非马。

曰：有白马，不可谓无马也。不可谓无马者，非马也？有白马为有马，白之，非马何也？

曰：求马，黄、黑马皆可致；求白马，黄、黑马不可致。是白马乃马也，是所求一也。所求一者，白者不异马也，所求不异，如黄、黑马有可有不可，何也？可与不可，其相非明。如黄、黑马一也，而可以应有马，而不可以应有白马，是白马之非马审矣！

——《公孙龙子·白马论》

视不得其所坚，而得其所白者，无坚也；拊不得其所白，而得其所坚者，无白也。……得其白，得其坚，见与不见谓之离。一二不相盈，故离。

——《公孙龙子·坚白论》

「基本典籍」

1. 王启湘：《周秦名家三子校证》，北京：古籍出版社，1957。
2. 王琯：《公孙龙子悬解》，北京：中华书局，2003。

「扩展读物」

1. 谭戒甫：《公孙龙子形名发微》，北京：科学出版社，1957。
2. 屈志清：《公孙龙子新注》，武汉：湖北人民出版社，1981。
3. 栾星：《公孙龙子长笺》，郑州：中州书画社，1982。
4. 胡道静：《公孙龙子考》，上海：上海书店，1992。
5. 朱前鸿：《先秦名家四子研究》，北京：中央编译出版社，2005。

三、阴阳家思想

在诸子百家中有一个学派专门探究阴阳、五行学说，这个学派被后人称为阴阳家。据传，阴阳家最早由古代天文家和占星家演变而来，是先秦时代具有较多科学知识的术士。这些人掌握了自然界阴阳五行变化的一些规律，专长是观测天象，把科学和巫术结合在一起

来预测人事的吉凶祸福。在战国时期,阴阳家不仅传授这些观测和预测的技术,还提出一套理论,并且用这套理论来解释各种宇宙现象与人生问题,还希望用这套理论和技术去干预政治和社会事务。阴阳家是汉代所称的“六家”或“九流”中的重要一支。

“阴阳”二字在中国文字系统中出现很早,古人以山的南面、面向阳光为“阳”,山的北面、背向阳光为“阴”,阴阳观念随着它与《易经》的结合而逐渐成为重要的思想范畴,而阴、阳也成为一对具有对立统一、相反相成属性的概念。“五行”说的起源也很早,我们在前面介绍《尚书·洪范》的时候已经提到。“五行”指的是“水、火、木、金、土”五种元素,五行可以并列相杂,更能够相生相克。

阴阳家运用阴阳五行学说,其主要目的是要建构一套融宇宙—社会—人生于一体的运行法则。阴阳家的阴阳五行思想在先秦时代,首先被用来解释季节变化和农作物生长的规律。阴阳家们以春夏秋冬四时配东南西北四方,认为春夏秋冬的季节变化是由水、火、木、金、土五行盛衰决定的。用阴阳五行来解释季节变化,具有一定的意义,但在思想史上具有更大意义和影响的是将阴阳五行和政治历史结合起来的学说。在用阴阳五行来解释社会政治生活的阴阳家中,邹衍是其中的主要代表。

邹衍(约前305~前240年),齐国人,曾广泛活动于齐、魏、燕、赵等国。据传,邹衍著述有十余万言,《汉书·艺文志》著录有《邹子》49篇,现已亡佚。汉代刘歆在《七略》一书里称:“《吕览》所述,邹子之文也”,现在看来,《吕氏春秋》的文字是否直接取自邹衍或有疑问,但认定其中的一些思想为邹衍原创则是不成问题的。考察邹衍的思想,主要依据的是《史记》和《吕氏春秋》的相关记述。邹衍把五行相胜与社会历史变迁相附会,创立一套解释朝代兴衰的具有神秘色彩的理论。邹衍根据前人的五行学说,提出了“五行相胜”的观点。他认为,五行之间,不仅存在木生火、火生土、土生金、金生水、水生木的相生相长关系,同时还存在着水胜火、火胜金、金胜木、木胜土、土胜水的相克相胜关系。邹衍进而指出,五行的相生、相胜之关系不单在自然

四时变化和万物生息中有所体现,而且同样体现在人类社会中。由此,邹衍提出社会历史观上的“五德终始”观念。“五德终始”观念强调历史按照“五德转移”的顺序而变迁,朝代更替受土、木、金、火、水五德运行的影响。邹衍认为,在中国历史上虞为土德、夏为木德、殷为金德、周为火德,木胜土,金胜木,火胜金,是故有虞夏殷周的朝代演变,接下来取代周的朝代必以水德胜。邹衍的这套“五德终始”循环理论对当时和后来的社会政治变革产生了重要影响,往往被人用来解释社会治乱和辩护统治合理性。

除“五德终始”说外,邹衍还创建了大九州说,他认为中国为大九州之一,只是世界的八十一分之一,名曰“赤县神州”。“赤县神州”之内还有九州。大九州说表明了邹衍试图在一个更为广阔的视野里来说明天地万物,因而邹衍也被时人称为“谈天衍”。

阴阳家作为一个思想学派,一直持续到汉代初期,汉武帝罢黜百家之后,阴阳家的部分思想内容融入儒家思想体系,部分内容为道教所吸收,故而作为独立思想学派的阴阳家便不复存在了。

「参考资料」

阴阳家者流,盖出于羲和之官,敬顺昊天,历象日月星辰,敬授民时,此其所长也。及拘者为之,则牵于禁忌,泥于小数,舍人事而任鬼神。

——《汉书·艺文志》

是故阴阳者,天地之大理也;四时者,阴阳之大经也。刑德者,四时之合也;刑德合于时则生福,诡则生祸。

——《管子·四时》

驺(邹)衍后孟子。衍睹有国者益淫侈,不能尚德,若大雅整之于身,施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变,终始、大圣之篇十余万言。其语闳大不经,必先验小物,推而大之,至于无

垠。先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其禨祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也。于是有裨海环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者，乃为一州。如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉。其术皆此类也。然要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施，始也滥耳。王公大人初见其术，惧然顾化，其后不能行之。

是以驺子重于齐。适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行撇席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之。作主运。其游诸侯见尊礼如此，岂与仲尼菜色陈蔡，孟轲困于齐梁同乎哉！

——《史记·孟子荀卿列传》

「基本典籍」

1.《尚书·周书·洪范》，（汉）孔安国传，（唐）孔颖达疏：《尚书正义》，廖名春、陈明整理，北京：北京大学出版社，1999。

2. 邹衍：《邹子》，散佚，部分思想内容可参考《吕氏春秋》，陈奇猷：《吕氏春秋校释》，上海：学林出版社，1984。

「扩展读物」

1. 陆玉林、唐有伯：《中国阴阳家》，北京：宗教文化出版社，1996。

2. 刘筱红：《神秘的五行》，南宁：广西人民出版社，2004。

四、法家思想

法家是先秦诸子中以法治为思想核心的一个重要学派，如果说儒、墨以宣扬“仁义”思想在春秋战国时期思想学术领域成为“显学”，那么，法家则以崇尚法术和权力在当时政治生活领域内独领风骚。现代学者描述传统政治的特点，往往称“儒表法里”、“儒法互补”等等，从这也可见法家对后来政治的巨大影响。汉人将法家列入“六家”、“九流”之中。

春秋以来，社会发生剧烈变革，诸侯势力渐盛，建立在氏族血缘基础上的贵族宗法制度开始动摇和瓦解，维护宗法社会等级秩序的礼乐也逐渐失去其统摄力量，在社会上出现了“礼崩乐坏”的局面。要建立一种适应新的社会形势发展的统治秩序，只有寻求另一种途径和方式，于是主张建法立制、富国强兵的法家应运而生。春秋中后期在各个诸侯国相继出现了一批重视法令、“以法治国”的政治家，如齐国的管仲、郑国的子产等人。他们大多参与国政，执掌国柄，实行政治改革，制定了诸如“管仲之法”等一系列重要的法制。管仲（？～前645年）又称管夷吾、管敬仲，齐国人。据《史记》记载，齐桓公之所以能“九合诸侯，一匡天下”，成为春秋时期第一个霸主，与当时作为齐相的管仲实行改革有着重要关系。战国后期的齐国法家尊管仲为宗师，管仲的主要主张包括改良旧礼、创立新法，以法统政、礼法并用，以法令手段推行经济、军事等政策，以达到富国强兵的目的。子产（？～前522年）又名公孙侨，郑国贵族，晚于管仲而与孔子同时，曾长期执掌郑国国政。子产执政时最有影响的举措就是“铸刑书”，他将刑法条文铸于鼎上以示众，从而开创了古代公布成文法的先例，子产主张治国应当宽猛并用，以猛为主。管仲、子产是后来战国时期法家思想的先驱，但法家的实际创始者是战国前期的李悝以及中期的商鞅、申不害、慎到等人。

后来被称为“法家始祖”的李悝（约前455～前395年）是魏国人，

曾任“魏文侯相”和“魏文侯师”，主持魏国的变法，在政治、经济、法制方面进行了一系列有利于发展封建制的改革。李悝作为法家学派的创始人，其贡献是总结了春秋战国时期各国的立法经验，并对当时成文法运动的兴起进行了理论概括，完成了中国古代第一部系统的法典《法经》。至此，法家思想才初步形成一个体系，法家才成为一学派。

商鞅（约前390～前338年），卫国人，又称公孙鞅或卫鞅，因后来秦孝公以商地封之，故后世称商鞅。在法家中以重“法”闻名，曾任魏相公叔座的家臣，熟悉李悝等人在魏国变法的理论、实践。商鞅的著述今传有《商君书》。公元前361年，秦孝公即位，为富国强兵，下令求贤。商鞅携带李悝的《法经》入秦，并取得了秦孝公信任，后在秦孝公的支持下，两度主持变法，奠定了秦国富强的基础，使秦国后来者居上，一跃而成为“兵革大强，诸侯畏惧”的强国，为秦统一天下打下了基础。但因其变法损害了贵族的利益并曾刑及太子傅公子虔等人，遭到秦国贵族的强烈反对。秦孝公死后，商鞅被贵族陷害，车裂而死（一说死后遭车裂）。商鞅不仅是先秦法家中变法最有成效者，而且是法家思想体系的奠基者之一。商鞅重“法”，用法令的形式废除了井田制，承认土地私有，奖励农战和军功，按军功授以爵位，还用法令强行推行连坐制、郡县制、小家庭制，主张用严刑重罚以杜绝犯罪。商鞅的法家思想大致上可以概括为重法、重农、重战、重君权以及反对儒家的礼治德教，采用发展的观点看待社会历史演进，对后世影响很大。

申不害（约前385～前337年），郑国人，在法家中以重“术”闻名。申不害出身低微，韩灭郑后，曾被韩昭侯起用为相，主持变法改革，颁布了大量的法律，一度使韩“国治兵强”。申不害著有《申子》，据传在隋时佚失，《申子》一书的部分内容现散见于《太平御览》、《群书治要》、《艺文类聚》等书中。申不害的思想有道家的痕迹，他把法家的“法治”和道家的“君人南面之术”结合起来，成为法家重视“术”的一个分支。申不害重“术”，其思想中强调君主统治术，认为统治者要明

了自己所处的统治位置，施展权术，言行深藏不露，暗中对付自己的政治敌人。申不害还主刑名之学，重视法令和农耕。

慎到（约前 390～前 315 年），赵国人，在法家中以重“势”闻名。曾长期在齐国稷下学官讲学，对法家思想在齐国的传播起过重大作用。慎到著述多散佚，现存《慎子》七篇存于《群书治要》。一般认为，慎到是从道家分出来的法家。慎到尚法重势，慎到认为，法之所以能够做到令行禁止，依靠的是统治者的绝对威势和权力，而与其德行无关。慎到还认为，在治理国家过程中，要做到“君道无为，臣道有为”，他认为，君主只要制定、颁布法令和善于用人，就可以无为而治，而给臣民极力发挥才能留下空间。

在法家思想中，商鞅重法，申不害重术，慎到重势，而集上述法家思想而大成者的是韩非。韩非是先秦法家思想最主要、最杰出的代表人物。韩非（约前 280～前 233 年），韩国人，出身于韩国宫室，为韩公子。韩非曾师从于荀子，但后来其思想主旨与荀子所宗的儒家相背离。韩非多次上书韩王试图改变韩国的贫弱局面，但终不被重视，于是发愤著述，写有十几万言的著作，这些著作经后人整理为《韩非子》，共 55 篇，现存《韩非子》其中有部分篇章为后人掺添。韩非在当时影响很大，《史记·老子申韩列传》里记载秦王嬴政曾如此赞叹韩非：“嗟乎，寡人得见此人与之游，死不恨矣！”后韩非入秦，遭李斯等人陷害自尽而亡。

韩非继承前期法家批判儒墨的传统，视儒墨的“仁义”思想为“蠹虫”。韩非认为，仁义说教或可用来治理古之天下，但万不能用来治理当今天下，当今天下以“气力”为胜，只有靠强力才可征服天下，只有靠法制和权势才可以治理国家。除了批判儒墨思想，韩非还对之前法家的思想予以了总结。韩非认为，商鞅所强调的“法”是官府用文字公布出来用以赏罚和驾驭百姓的基本律令和基本依据；申不害所强调的“术”是人君操纵驾驭臣下的基本手段；慎到所强调的“势”是君主的权力和威势，三者在治理国家的政治活动中不可偏废、不可或缺。韩非揭示了法、术、势各自所具的独特功能，承认上述三者在

有效的集权制国家体制中的重要意义，成为法家思想的集大成者，也为秦王朝乃至后世几千年君主专制的实际政治运作奠定了理论基础。

韩非在哲学思想上也颇有建树。在天道观上，韩非认为道是天地万物发生发展的根据，而道又体现在各种事物中，道是体现在万事万物发生、发展和消亡过程中最普遍一般的规律。在人性论上，韩非提出了人人“皆挟自为心”的人性理论，认为父子、君臣等乃至一切人与人之间的关系都是相互计较利益的关系。在历史观上，韩非提出“世异事异，事异备变”的历史变化主张，认为社会历史是不断变迁的，因此要及时根据时代变化而改变治国的办法，韩非以此为法家的变法思想张目。在认识论上，韩非反对“前识”而注重“参验”，他认为人的言辞是否可靠正确，应该根据实际情况和实际功效来验证。另外，韩非提出的“以子之矛攻子之盾”的“矛盾”之说，不仅是思想史上“矛盾”一词的最早出处，也为揭露逻辑矛盾提供了普遍适用的方法，在中国古代逻辑思想史上具有重要意义。

总的说来，韩非等先秦法家的思想，以反对礼治而倡导法治为思想主旨，主张变革，反对因循守旧；强调耕战以富国强兵；主张君主集权，提倡君主应集法、术、势三者为一体来治国。这些思想适应了秦统一六国和建立中央集权的需要，也往往被后世人在政治生活中所利用，在中国政治思想史上具有独特的地位。

「参考资料」

法家严而少恩；然其正君臣上下之分，不可改矣。……法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法，则亲亲尊尊之恩绝矣。可以行一时之计，而不可长用也，故曰“严而少恩”。若尊主卑臣，明分职不得相逾越，虽百家弗能改也。

——司马谈：《论六家要旨》

法家者流，盖出于理官。信赏必罚，以辅礼制。《易》曰“先王以

明罚饬法”，此其所长也。及刻者为之，则无教化，去仁爱，专任刑法而欲以致治，至于残害至亲，伤恩薄厚。

——《汉书·艺文志》

管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎，而莫之知也。

——《论语·宪问》

桓公曰：吾欲从事于诸侯，其可乎？

管子对曰：未可，国未安。

桓公曰：安国若何？

管子对曰：修旧法，择其善者而业用之；遂滋民，与无财，而敬百姓，则国安矣。

桓公曰：诺。

遂修旧法，择其善者而业用之；遂滋民，与无财，而敬百姓。

国既安矣，桓公曰：国安矣，其可乎？

管子对曰：未可。君若正卒伍，修甲兵，则大国亦将正卒伍，修甲兵，则难以速得志矣。君有攻伐之器，小国诸侯有守御之备，则难以速得志矣。君若欲速得志于天下诸侯，则事可以隐令，可以寄政。

桓公曰：为之若何？

管子对曰：作内政而寄军令焉。

桓公曰：善。

——《国语·齐语》

公孙鞅曰：“前世不同教，何故之法？帝王不相复，何礼之循？伏羲神农教而不诛，黄帝尧舜诛而不怒，及至文武，各当时而立法，因事而制礼。礼法以时而定，制令各顺其宜，兵甲器备各便其用。臣故曰：‘治世不一道，便国不必法古。’汤武之王也，不循古而兴；殷夏之灭也，不易礼而亡。然则反古者未可必非，循礼者未足多是

也。君无疑矣。”

——《商君书·更法》

申不害者，京人也，故郑之贱臣。学术以干韩昭侯，昭侯用为相。内修政教，外应诸侯，十五年。终申子之身，国治兵彊，无侵韩者。申子之学本于黄老而主刑名。著书二篇，号曰《申子》。

——《史记·老子申韩列传》

尚法而无法，下修而好作，上则取听于上，下则取从于俗，终日言成文典，反紃察之，则倜然无所归宿，不可以经国定分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众：是慎到田骈也。

——《荀子·非十二子》

慎子曰：飞龙乘云，腾蛇游雾，云罢雾霁，而龙蛇与螾蚁同矣，则失其所乘也。贤人而诎于不肖者，则权轻位卑也；不肖而能服于贤者，则权重位尊也。尧为匹夫不能治三人，而桀为天子能乱天下，吾以此知势位之足恃，而贤智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激于风也；身不肖而令行者，得助于众也。尧教于隶属而民不听，至于南面而王天下，令则行，禁则止。由此观之，贤智未足以服众，而势位足以诎贤者也。

——《韩非子·难势》

今申不害言术，而公孙鞅为法。术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也，此人主之所执也。法者，宪令着于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也，此臣之所师也。君无术则弊于上，臣无法则乱于下，此不可一无，皆帝王之具也。

——《韩非子·定法》

夫势者，非能必使贤者用已，而不肖者不用已也，贤者用之则天下治，不肖者用之则天下乱。……抱法处势则治，背法去势则乱。

——《韩非子·难势》

上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇，有圣人作，构木为巢以避群害，而民悦之，使王天下，号曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭而伤害腹胃，民多疾病，有圣人作，钻燧取火以化腥臊，而民说之，使王天下，号之曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鲧、禹决渎。近古之世，桀、纣暴乱，而汤、武征伐。今有构木钻燧于夏后氏之世者，必为鲧、禹笑矣。有决渎于殷、周之世者，必为汤、武笑矣。然则今有美尧、舜、汤、武、禹之道于当今之世者，必为新圣笑矣。是以圣人不期修古，不法常可，论世之事，因为之备。宋人有耕田者，田中有株，兔走，触株折颈而死，因释其耒而守株，冀复得兔，兔不可复得，而身为宋国笑。今欲以先王之政，治当世之民，皆守株之类也。

——《韩非子·五蠹》

是故乱国之俗，其学者则称先王之道，以籍仁义，盛容服而饰辩说，以疑当世之法而贰人主之心。其言古者，为设诈称，借于外力，以成其私而遗社稷之利。其带剑者，聚徒属，立节操，以显其名而犯五官之禁。其患御者，积于私门，尽货赂而用重人之谒，退汗马之劳。其商工之民，修治苦窳之器，聚弗靡之财，蓄积待时而侔农夫之利。此五者，邦之蠹也。人主不除此五蠹之民，不养耿介之士，则海内虽有破亡之国，削灭之朝，亦勿怪矣。

——《韩非子·五蠹》

楚人有鬻盾与矛者，誉之曰："吾盾之坚，莫能陷也。"又誉其矛曰："吾矛之利，于物无不陷也。"或曰："以子之矛陷子之盾何如？"其人弗能应也。夫不可陷之盾与无不陷之矛，不可同世而立。

——《韩非子·难一》

「基本典籍」

1.《管子校注》,(清)黎翔凤撰,梁运华整理,北京:中华书局,2004。

2.《商君书注译》,高亨撰,北京:中华书局,1974。

3.《韩非子集解》,(清)王先慎撰,钟哲点校,北京:中华书局,1998。

4.《韩非子新校注》,陈奇猷撰,上海:上海古籍出版社,2000。

「扩展读物」

1. 许抗生:《中国法家》,北京:新华出版社,1992。

2. 武树臣、李力:《法家思想与法家精神》,北京:中国广播电视出版社,1998。

五、兵家思想

《左传》上说"国之大事,惟祀与戎",战争和祭祀一样是上古社会的重要内容。到了诸侯混战的春秋战国时代,由于各国之间攻伐不休,战争就显得尤为重要。在先秦时期,出现了一些总结战争的经验教训、研究战争理论策略的思想家,这些思想家以研究军事为主而又形成有相对独立的思想体系,后人将这些人称之为兵家。兵家的思想从治国到治军,从战略到战术,从军事到哲学、政治、社会等诸领域都有着精深的见解和精辟的分析,是先秦诸子中重要的一个思想流派。兵家的主要代表有孙武、吴起和孙膑等人。

孙武,春秋末期齐国人,生卒年月现已不可考。孙武主要活动在公元前6世纪末至公元前5世纪初,是中国古代最有名的军事理论家,被后人尊为"兵圣"。孙武的著作称《孙子兵法》,又称《吴孙子》、《孙子》,今本共有13篇。《孙子兵法》总结了春秋以前的战争经验,提出了一系列带普遍性的战争指导规律,并包含着丰富的哲学、政治思想。《孙子兵法》问世两千多年来,在历史上影响很大,历代军事家

都十分推崇《孙子兵法》。在《孙子兵法》中，孙武提出了“慎战”的思想，认为兴兵打仗要持非常严肃、认真和慎重的态度，不可轻易言战，更要认真对待战争。孙武还认为，一旦有战争发生，在战争中最重要的是以谋取胜，强调军事谋略在战争中的决定性意义。关于如何取胜，孙武还提出了一系列战略或用兵原则，如知己知彼、出其不意、奇正之变、集中优势兵力、兵贵神速等等。另外，《孙子兵法》里所体现的军事辩证法，也是中国古代思想领域里的奇葩。

吴起（？～前381年），卫国人，是战国前期著名的军事家、政治家，在鲁国、魏国、楚国都从事过政治活动。吴起曾著有《吴起兵法》48篇，大多已经亡佚，现仅存6篇。吴起在论述战争时，将政治的因素放在首要位置，他强调“内修文德、外治武备”的战略指导原则，“文德”指的就是政治和教化。吴起在治军思想上，强调“以治为胜”、“教戒为先”，十分重视士兵的训练，他认为战争的胜负不在军队的数量多少，而在军队质量的高低。吴起也重视将领的素质，他提出将领要有“总文武”、“兼刚柔”的良好素质。在作战原则上，吴起主张“必审虚实”、“因形用权”的战术方针，认为作战必须针对敌情、天时、地理的变化而审时度势，采取灵活的作战策略。吴起的军事思想在当时和孙武齐名，影响也十分广远。

孙膑，原名和生卒年已不可详考，由于其受过“膑刑”，后人遂称其为“孙膑”，是战国著名的军事家，在魏国和齐国从事过军事活动。孙膑著有《孙膑兵法》，历史上曾一度认为《孙膑兵法》和前述《孙子兵法》为同一著作，1972年山东临沂银雀山同时出土了上述两部内容不同的兵书，才使得二书分别为孙膑和孙武各自所著成为定论。同孙武一样，孙膑也强调对待战争要持慎重的态度。另外，在《孙膑兵法》里，还有重视军队建设、重视将领个人品德、重视战争规律、重视有利作战态势等思想以及许多作战阵法、对策。孙膑的军事理论大大丰富了兵家的思想，也使后人更加深入地了解了战国时期的战争情形。

「参考资料」

兵家者，盖出古司马之职，王官之武备也。《洪范》八政，八曰师。孔子曰为国者“足食足兵”，“以不教民战，是谓弃之”，明兵之重也。《易》曰“古者弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下”，其用上矣。后世燿金为刃，割革为甲，器械甚备。下及汤、武受命，以师克乱而济百姓，动之以仁义，行之以礼让，《司马法》是其遗事也。自春秋至于战国，出奇设伏，变诈之兵并作。汉兴，张良、韩信序次兵法，凡百八十二家，删取要用，定著三十五家。

——《汉书·艺文志》

孙子武者，齐人也。以兵法见于吴王阖庐。阖庐曰：“子之十三篇，吾尽观之矣，可以小试勒兵乎？”对曰：“可。”阖庐曰：“可试以妇人乎？”曰：“可。”于是许之，出宫中美女，得百八十人。孙子分为二队，以王之宠姬二人各为队长，皆令持戟。令之曰：“汝知而心与左右手背乎？”妇人曰：“知之。”孙子曰：“前，则视心；左，视左手；右，视右手；后，即视背。”妇人曰：“诺。”约束既布，乃设𫓧钺，即三令五申之。于是鼓之右，妇人大笑。孙子曰：“约束不明，申令不熟，将之罪也。”复三令五申而鼓之左，妇人复大笑。孙子曰：“约束不明，申令不熟，将之罪也；既已明而不如法者，吏士之罪也。”乃欲斩左右队长。吴王从台上观，见且斩爱姬，大骇。趣使使下令曰：“寡人已知将军能用兵矣。寡人非此二姬，食不甘味，原勿斩也。”孙子曰：“臣既已受命为将，将在军，君命有所不受。”遂斩队长二人以徇。用其次为队长，于是复鼓之。妇人左右前后跪起皆中规矩绳墨，无敢出声。于是孙子使使报王曰：“兵既整齐，王可试下观之，唯王所欲用之，虽赴水火犹可也。”吴王曰：“将军罢休就舍，寡人不原下观。”孙子曰：“王徒好其言，不能用其实。”于是阖庐知孙子能用兵，卒以为将。西破强楚，入郢，北威齐晋，显名诸侯，孙子与有力焉。

——《史记·孙子吴起列传》

孙子曰：兵者，国之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。故经之以五事，校之以计，而索其情：一曰道，二曰天，三曰地，四曰将，五曰法。道者，令民于上同意也，故可以与之死，可以与之生，而不畏危也；天者，阴阳、寒暑、时制也；地者，远近、险易、广狭、死生也；将者，智、信、仁、勇、严也；法者，曲制、官道、主用也。凡此五者，将莫不闻，知之者胜，不知之者不胜。

——《孙子兵法·计篇》

吴起者，卫人也，好用兵。尝学于曾子，事鲁君。齐人攻鲁，鲁欲将吴起，吴起取齐女为妻，而鲁疑之。吴起于是欲就名，遂杀其妻，以明不与齐也。鲁卒以为将。将而攻齐，大破之。

鲁人或恶吴起曰……鲁君疑之，谢吴起。

吴起于是闻魏文侯贤，欲事之。文侯问李克曰："吴起何如人哉？"李克曰："起贪而好色，然用兵司马穰苴不能过也。"于是魏文侯以为将，击秦，拔五城。

起之为将，与士卒最下者同衣食。卧不设席，行不骑乘，亲裹赢粮，与士卒分劳苦。卒有病疽者，起为吮之。卒母闻而哭之。人曰："子卒也，而将军自吮其疽，何哭为？"母曰："非然也。往年吴公吮其父，其父战不旋踵，遂死于敌。吴公今又吮其子，妾不知其死所矣。是以哭之。"

文侯以吴起善用兵，廉平，尽能得士心，乃以为西河守，以拒秦、韩。

魏文侯既卒，起事其子武侯。武侯浮西河而下，中流，顾而谓吴起曰："美哉乎山河之固，此魏国之宝也！"起对曰："在德不在险……若君不修德，舟中之人尽为敌国也。"武侯曰："善。"

——《史记·孙子吴起列传》

吴子曰：凡兵者之所以起者有五：一曰争名，二曰争利，三曰积（德）恶，四曰内乱，五曰因饥。其名有五：一曰义兵，二曰强兵，三曰刚

兵，四曰暴兵，五曰逆兵。禁暴救乱曰义，恃众以伐曰强，因怒兴师曰刚，弃礼贪利曰暴，国乱人疲，举事动众曰逆。五者之(数)(服)，各有其道，义必以礼服，强必以谦服，刚必以辞服，暴必以诈服，逆必以权服。

——《吴起兵法·图国》

孙武既死，后百余岁有孙膑。膑生阿鄄之间，膑亦孙武之后世子孙也。孙膑尝与庞涓俱学兵法。庞涓既事魏，得为惠王将军，而自以为能不及孙膑，乃阴使召孙膑。膑至，庞涓恐其贤于己，疾之，则以法刑断其两足而黥之，欲隐勿见。

齐使者如梁，孙膑以刑徒阴见，说齐使。齐使以为奇，窃载与之齐。齐将田忌善而客待之……于是忌进孙子于威王。威王问兵法，遂以为师。

其后魏伐赵，赵急，请救于齐。齐威王欲将孙膑，膑辞谢曰："刑余之人不可。"于是乃以田忌为将，而孙子为师，居辎车中，坐为计谋。……田忌从之，魏果去邯郸，与齐战于桂陵，大破梁军。

后十三岁，魏与赵攻韩，韩告急于齐。齐使田忌将而往，直走大梁。魏将庞涓闻之，去韩而归，齐军既已过而西矣。孙子谓田忌曰："彼三晋之兵素悍勇而轻齐，齐号为怯，善战者因其势而利导之。兵法，百里而趣利者蹶上将。"……庞涓自知智穷兵败，乃自刭，曰："遂成竖子之名！"齐因乘胜尽破其军，虏魏太子申以归。孙膑以此名显天下，世传其兵法。

——《史记·孙子吴起列传》

将者不可以不义，不义则不严，不严则不威，不威则卒弗死。故义者，兵之首也。将者不可以不仁，不仁则军不克，军不克则军无功。故仁者，兵之腹也。将者不可以无德，无德则无力，无力则三军之利不得。故德者，兵之手也。将者不可以不信，不信则令不行，令不行则军不转，军不转，则无名。故信者，兵之足也。

——《孙膑兵法·将义》

「基本典籍」

1.《史记·孙子吴起列传》,(汉)司马迁撰,北京:中华书局,1982。

2.《十一家注孙子校理》,(春秋)孙武撰,(三国)曹操等注,北京:中华书局,1999。

3.(战国)孙膑:《孙膑兵法》,银雀山汉墓竹简本,北京:文物出版社,1975。

「扩展读物」

1. 沈福林主编:《兵家思想研究》,北京:军事科学出版社,1988。

2. 杨善群:《孙子评传》,南京:南京大学出版社,1992。

3. 李零:《吴孙子发微》,北京:中华书局,1997。

4. 姜国柱:《道家与兵家》,北京:西苑出版社,1997。

5. 诸玉兰等编著:《兵法精典新编:孙子·吴子·尉缭子·司马法》,济南:山东大学出版社,2005。

六、杂家、农家、纵横家与小说家的思想

杂家,列于诸子中,是很鲜明的一派,因为它是战国末至汉初兼采各家之学的综合学派。《汉书·艺文志》将其列为九流之一。一般认为,杂家著作现在只留下《吕氏春秋》、《淮南王》、《尸子》(原书已佚,今仅有后人辑本)三书。战国末期杂家的代表性人物是吕不韦,吕不韦(约前290～前235年),卫国人。吕不韦任秦相期间,招揽门客三千余人,并亲自参与其间,历时近十年,编成《吕氏春秋》,可以认定为杂家代表性著作。

战国末期,经过激烈的社会变革,封建制国家纷纷出现,新兴的社会阶层便要求在政治上、思想上的统一。在这种呼声下,学术思想

上出现了把各派思想融合为一的杂家，杂家的产生，大体上反映了战国末学术文化融合的趋势。杂家思想的特点是“采儒墨之善，撮名法之要”。杂家虽只是集合众说，兼收并蓄，然而通过采集各家言论，贯彻其政治意图和学术主张，所以也可称为一家，体现了一派思想特征。

农家是我国春秋战国时代的一个思想派别，《汉书·艺文志》将其列入十家九流之列。农家以重农思想为理论核心，参与了百家争鸣。作为一个思想流派，农家只是春秋战国历史条件下的产物，经过稷下学宫和吕氏门客两个形式后，农家又在社会上以农学家而不是思想家的面貌出现。先秦的农家学派的思想主要包括将以农为固国之本的重农思想、尊重劳动农民的民本主义思想、要求国家行政体制重视农业管理的思想，以及要求在农业生产中要充分利用天时、地利、人和三个因素的农业生产技术方面的思想。楚国人许行是先秦时期农家的主要代表，由于他主张“平等劳动说”等观念，反映了古代社会农民的一些理想，遭到了当时显学人物的反对。后世的农家主要指农业技术方面的专家，不具有明显的思想史意义。

纵横家指的是战国中后期一批对当时国家之间政治形势非常娴熟、善于辞令和权术并从中获取功名利禄的说客或谋士。由于这些人长于策划劝说国与国之间的合纵连横等外交事务，故而后世称这些人为纵横家。纵横家的谋略理论主要记载于托名鬼谷子所著的《鬼谷子》一书中，而纵横家的言行事迹现在从汉代刘向编定的《战国策》一书中基本上可以观其大概。一般将苏秦、张仪当作纵横家的主要代表，二人辩才无碍、机敏过人，是当时赫赫有名的纵横家。纵横家对当时的政治形势以及各国的政治、经济、地理、风俗人情等等都十分熟悉，他们的思想理论特点就是精通谋略游说，于谋人、谋交、谋兵、谋政等都有独到之处，对后世的外交思想和谋略多有启发。

小说家，是先秦与西汉杂记民间故事的学派。《汉书·艺文志》里列九流十家，惟小说家不在九流之列，反映了当时史书对小说家的轻视，认为其多为道听途说之言，难以登大雅之堂。《汉书·艺文志》

里所列的小说家的著作篇目中，其体例多为外史、别传、笔记之类，这些著作早已不传。现在来看，小说家的作品和思想反映了古代平民思想的侧面，其社会作用在当时是其他九流学派所无法代替的。

「参考资料」

杂家者流，盖出于议官。兼儒、墨，合名、法，知国体之有此，见王治之无不贯，此其所长也。及荡者为之，则漫羡而无所归心。

——《汉书・艺文志》

是时，诸侯多辩士，如荀卿之徒，著书遍天下。吕不韦乃使其客，人人著所闻，集论以为八览、六论、十二纪，二十余万言。以为备天地古今之事，号曰《吕氏春秋》。

——《史记・吕不韦列传》

农家者流，盖出于农稷之官。播百谷，劝耕桑，以足衣食，故八政一曰食，二曰货。孔子曰“所重民食”，此其所长也。及鄙者为之，以为无所事圣王，欲使君臣并耕，悖上下之序。

——《汉书・艺文志》

从（纵）横家者流，盖出于行人之官。孔子曰：“诵《诗》三百，使于四方，不能颛对，虽多亦奚以为？”又曰：“使乎，使乎！”言其当权事制宜，受命而不受辞。此其所长也。及邪人为之，则上诈谖而弃其信。

——《汉书・艺文志》

小说家者流，盖出于稗官。街谈巷语，道听涂说者之所造也。孔子曰：“虽小道，必有可观者焉，致远恐泥，是以君子弗为也。”然亦弗灭也。闾里小知者之所及，亦使缀而不忘。如或一言可采，此亦刍荛狂夫之议也。

——《汉书・艺文志》

「基本典籍」

1.《吕氏春秋校释》,陈奇猷撰,上海:学林出版社,1984。

2.《淮南子集释》,何宁撰,北京:中华书局,2004。

3.《鬼谷子》,《道藏》本第21册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988。

「扩展读物」

1. 牟钟鉴:《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉思想研究》,济南:齐鲁书社,1987。

2. 张云飞:《中国农家》,北京:宗教文化出版社,1996。

3. 熊宪光:《纵横家研究》,重庆:重庆出版社,1998。

4. 孟庆祥:《战国纵横家书论考》,哈尔滨:黑龙江人民出版社,1999。

思考题

1. 如何理解墨子的“兼爱”思想?

2. 何为先秦名家的“合同异”派与“离坚白”派?

3. 简述“五德终始”说的主要思想内容。

4. 如何理解法家“法”、“术”、“势”结合的治国之道?

5. 简述《孙子兵法》的主要思想内容。

6. 何谓杂家?何谓农家?何谓纵横家?何谓小说家?

第四讲　中国思想的儒家因素（上）

儒家思想或称儒学思想，是中国古代思想的主干，儒家思想对中国古代思想世界和民族精神的影响之巨，历史上没有任何一个学派能与之相媲美。儒家思想自孔子确立以来，迄今已两千多年，其间虽有消沉，也曾受到各种思想和文化的冲击，但总体来看却一直是中国文化精神的主要代表和集大成者，在诸家争鸣的古代中国思想界长期居于主导地位。

关于"儒"的起源问题，学界一直聚讼不已，有说"儒"出于司徒王官（《汉书·艺文志》），有说"儒"最早为术士（《说文解字》，章太炎等），也有说"儒"由殷民族的教士转化而来（胡适），还有说"儒"应当是缙绅先生的专号（郭沫若），另外还有人认为"儒"之起源同早期掌管教育和仪式的"乐官"有关（阎步克）。大致说来，"儒"最早应该是和操持礼仪有关的、具有一定知识和文化的人士。

虽然"儒"之起源问题众说纷纭，莫衷一是，但儒家作为一个思想学派，其确立的时代是比较清楚的。作为一个学派，儒家由孔子创建而产生于春秋末期。儒家在春秋战国时代只是参与百家争鸣的诸子之一，与其他诸子学派相比较并没有什么主从之别，但儒家的思想学说早在诸子时代，就已经是思想界的"显学"了，有很多的信奉者，随着孔、孟、荀诸子的理论努力，儒家思想在当时的思想界影响日益增大。汉代以后，这种影响由于儒学被定于一尊而达到如日中天。

本讲以孔子、孟子、荀子以及汉儒董仲舒为核心，着重介绍早期儒家的思想面貌。

「参考资料」

儒,柔也,术士之称。从人,需声。

——许慎:《说文解字》

儒,诸侯保氏有六艺以教民者。

——郑玄:《周礼注》

世之显学,儒墨也。

——《韩非子·显学》

儒家者流,盖出于司徒之官,助人君,顺阴阳,明教化者也。游文于六经之中,留意于仁义之际,祖述尧、舜,宪章文、武,宗师仲尼,以重其言,于道最为高。孔子曰:“如有所誉,其有所试。”唐、虞之隆,殷、周之盛,仲尼之业,已试之效者也。然惑者既失精微,而辟者又随时抑扬,违离道本,苟以哗众取宠。后进循之,是以《五经》乖析,儒学浸衰,此辟儒之患。

——《汉书·艺文志》

一、儒家思想的基本确立

儒家思想的开创与确立是和孔子这个名字联系在一起的。虽然“儒”在孔子之前既已有之,但由于没有其确定的主张和理论,孔子之前的“儒”只能算作上古社会的一个群体或者一种职业。孔子既出,形成了确定的思想理论和关于政治、文化的明确主张,并聚集了一批信奉、实践孔子理论和主张的弟子和门人,在思想界产生了影响,儒家学派才算正式确立。因此,儒家作为一个学派肇始于孔子,而孔子的思想也就是儒家思想的源头。

孔子(前551~前479年),名丘,字仲尼,鲁国人。孔子是中国春秋末期伟大的思想家和教育家,儒家学派的创始人,也是中国文化精

神的标志性人物。孔子远祖为殷王室的后裔，但至孔子之父叔梁纥及孔子之时，家境已落于贫贱。虽如此，但孔子自幼有志于学，于礼、乐、射、御、书、数六艺都有所研习，尤其精通于礼，终其一生学习周礼和传播周礼，并以恢复周礼为其文化和政治理想。孔子从三十多岁时就开始招收门徒，进行儒家礼乐文化的教育，孔子的聚徒讲学为中国古代历史上最早的私人教学。孔子五十多岁时，曾一度在鲁国出仕为官。后来，孔子的主要活动是长达14年的周游列国，在周游过程中讲学并宣传儒家的思想学说。但孔子的学说在当时并没有得到当政者的认同，孔子于68岁返回鲁国，专事教育和著述。孔子的思想，主要保留在其学生记录整理的《论语》一书中。

在孔子的眼里，他所处的春秋末年是一个“礼崩乐坏”的时代，对于敬仰周代礼制文化和热爱礼乐文明的孔子而言，“礼崩乐坏”所带来的天下无道、社会大乱是一个痛心疾首的社会现实。面对这样混乱的局面，孔子知其不可而为之，栖栖惶惶，周流天下，宣传自己的学说，一心要努力促使“有道天下”的确立。孔子所宣扬的学说，是一套以“仁学”为核心的思想体系，这其中包括了政治哲学、伦理思想、教育思想以及天命鬼神观念等等，这些思想理论成为了后世几千年儒家的思想根源。孔子思想体系的形成，也标志着儒家思想理论的正式开创和确立。

孔子认为，要使天下从“无道”转向“有道”，实现良好安定的生活，根本的途径是道德教化，使人人都能自觉遵守“礼”所规定的社会秩序。因此，孔子提出“为政以德”的思想，强调政治与道德的不可分离，而“为政以德”的思想具体体现在“道之以德”、“齐之以礼”两个方面。孔子认为治国的最高境界是赢得民心，是能够“安人”、“安百姓”，而“道之以德”的“德治”和“齐之以礼”的“礼治”是真正能够赢得民心、安抚人民的根本治国手段。“道之以德”是指以道德教化为基本导向，强调在“为政”中要以通过道德教化来规范人们的行为为根本，而不应该只是强调刑罚杀戮。而道德教化的途径是当政者首先要做好自己的道德修养，然后才能教化万民，提高人民的道德水准，

从而实现良好的道德社会。“齐之以礼”则是指以礼仪的外在规范形式来统一人们的思想和行动,人人都必须克制自己以使行为合乎作为规范的“礼”,这样整个社会便可以实现符合“礼”的有序生活。较之“道之以德”,“齐之以礼”带有强制性的色彩,“礼”对于人们的行为具有一定的限制性,不符合“礼”的行为都不可以去做,“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”。

儒家政治哲学思想的最大特征就是将道德和政治结合起来,使道德成为政治生活中的主要内容,而这一思想就是发源于孔子的“为政以德”的基本设想。后世所谓的“德治”和“礼治”,其基本思想来源也是孔子所强调的“道之以德”、“齐之以礼”的治国方针。

孔子的伦理思想以“仁”为核心。《论语》中讲到“仁”字的地方多达 109 处,从《论语》的内容看,孔子对“仁”的解释主要包括:“爱人”为仁,强调仁的基础是具有爱人的精神,突出了人与人之间相亲相爱的意义;“忠恕”为仁,是“仁”的精神在待人处事上的具体体现;“克己复礼”为仁,强调仁的实现要依礼而行。

从孔子对“仁”的解释来看,作为道德的基本意识,“仁”的精神是“爱人”,是人人都应该承担的道德义务,这是一种道德义务的意识;“仁”的体现是“忠恕之道”,所谓“忠”是“己欲立而立人,己欲达而达人”,所谓“恕”是“己所不欲,勿施于人”,这就要求在个体的生存发展中,将成全他人和宽容他人作为一种不可推卸的道德责任,这是一种道德责任的意识;“仁”的实施方式是“克己复礼”,为了实现“仁道”,要求人们要克制自己的欲望,必要时甚至要勇于牺牲、“杀身成仁”,这是一种道德自律的意识。

在孔子的伦理思想里,“仁”既是一种道德意识,也是处理人际关系的基本原则。在具体的生活实践中,“仁”转化为各种各样的道德要求和道德规范。依据对象的不同,“仁”大致可以具体化为三类道德要求和道德规范:一是在处理亲属人际关系时,要遵守“孝悌”等要求和规范;二是在处理一般人际关系时,要遵守“忠恕”、“恭、宽、信、敏、惠”等要求和规范;三是日用常行中须遵守“中庸”的道德要

求,在待人处事中秉持不偏不倚的“中庸之道”。

另外,孔子以“仁”为核心的伦理思想中,还为人的道德修养提出了“求之于己”、“笃信好学”、“躬行实践”等等要求,即希望人们从自己做起、从身边做起,完善自己的道德修养。

孔子创设出以“仁”为核心的伦理思想,最终目标是使人成为儒家意义上的道德“圣人”,并由此使社会上人人都自觉接受仁道、践行仁道,同时在政治生活中以仁道为最高指导原则来治理国家,从而达到理想的社会境界。从这个意义上说,孔子的“仁学”既是伦理思想,又是政治思想。

孔子创办了中国历史上第一所私学,其一生的主要精力也是在从事教育活动,传说他有弟子三千,其中贤者七十二人。孔子在长期的教育活动中,还形成了一套教育思想。

孔子认为教育具有重要的作用。孔子认为,对于社会来讲,教育是立国之基,为政之本。他把政治看做就是教育过程,为政就是一种完善自身并由此影响他人的教育活动,只有实施良好的教育,才能真正实现“德治”的社会理想;对于个人而言,教育在成长发展中起着决定性的作用,人的道德意识和知识技能只有通过后天学习才能获得。

为极力扩大教育的对象,孔子还明确提出“有教无类”的办学方针。“有教无类”的基本含义,历来虽有不同的解释,但比较一致的看法是,这一教育主张强调在教育上打破氏族、等级的界限,使那些愿意学习而条件又允许的人,不论贫富、贵贱以及“国别”,都有受教育的权利和机会。孔子“有教无类”的教育主张,打破了当时贵族对文化教育垄断的局面,把教育对象从贵族转移到平民,扩大了学校教育的社会基础和人才来源,适应了当时“士”阶层的崛起及文化学术下移的历史潮流。同时,这一主张成为千百年来社会下层人士追求平等教育权利的思想武器,在教育思想发展史上具有划时代的意义。

在教育的目的上,孔子力求通过教育,培养德才兼备的士和君子。孔子认为教育的根本目的是“成人”,也就是培养具有礼乐教养的人,从而达到改良社会政治的目的。他的弟子子夏提出的“仕而优

则学,学而优则仕”,比较准确地概括了孔子关于教育目的的主张。“学而优则仕”的“优”有优秀、成就、余力等等意思,其基本含义是把学优与仕优紧密联系起来。有官职的人应该是受过教育并继续学习的人,为学的人应该得到一定官职并把自己主张推行到治国安邦的实践中去。“学而优则仕”在当时具有重要的意义,为贤人政治提供了理论基础,而且对以后两千多年的学校教育和科举考试制度产生了深远的影响。

在教育内容上,孔子所教,根据《论语》记载,有“四教”、“四科”,而依《史记·孔子世家》等记载,则还有“六艺”。所谓“四教”,就是“文、行、忠、信”。“文”属于文化知识范畴,“行”、“忠”、“信”则属于道德教育范畴。所谓“四科”,包括“德行、言语、政事、文学”,四科属高级课程。所谓“六艺”,一是指承袭西周礼、乐、射、御、书、数之教,二是指孔子改编的《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》“六书”。由“六书”演变而成的“五经”后来成了中国几千年学校教育的最基本教材。

另外,孔子还提出了一系列具有重要意义的教学原则,如因材施教、启发诱导、学思结合、由博返约、温故知新等等。孔子提出的这些教育思想,现在看来已很平常,但就整个中国思想史来说,孔子的这些思想是具有原创意义的。

由于殷周以来天命鬼神思想的强大影响力,使得诸子时代的思想家在创造自己的学说和思想时,都必须对天、命、鬼、神等观念予以认真的思考,孔子也不例外。不过,孔子关于鬼神的思想和其关于天命的思想一样,都表现出了他现实主义和理性主义的姿态。

孔子继承殷周以来的天命思想,有时把天视为人世间的主宰者和人格神,认为天可以决定人的生死,也决定着社会的兴衰治乱。但是,在相信天命的同时,孔子对周时盛行的卜筮探求天意的作法予以否定。他认为天命就蕴涵在自然事物的运行之中,人们应该顺应天命而积极努力,而不能只是消极地服从于天命,因此孔子强调“为仁由己”,突出人的意志的作用。这些也表明了孔子在继承原始天命观的同时,也在改造这一观念。他承认天命,重视天命,但又立足现实,

面对现实，主张通过主观努力去改变现实。

在鬼神观念上，孔子没有否定鬼神的存在，但对鬼神采取敬而远之的态度，在言语中也注意不涉及到怪、力、乱、神，对于人死后是否为鬼的问题，采取回避态度。这说明孔子实际上对鬼神是持怀疑态度的。正因为如此，所以孔子对待祭祀的看法是“祭如在，祭神如神在”，将祭祀当作寄托道德感情的手段，而不是承认鬼神的真实存在。

孔子思想博大精深，上述只是简单地阐述了几个方面。孔子的思想为后来儒学的发展奠定了基础，也规定了基本的致思路向，那就是提倡仁义道德，重视维护君臣、父子、夫妇、兄弟等伦常关系对于生活的意义。孔子开创的重视伦理道德、重视人伦纲常的儒家传统，一直是儒家思想的根本基调，也对中国思想文化产生了极其深远的影响。

孔子以后，儒家思想家分别从不同方面展开了由孔子开创的儒家思想。这些思想家中，其中许多人对儒家思想有重大推进，如距离孔子时代稍近的孟子、荀子、董仲舒等人，距离孔子较远的有周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹、王阳明等宋明理学诸儒，他们或致力于从“内圣”的理路上深化儒家的思想，或倾向于从“外王”的理路上拓展儒家的思想，或执著地将儒家思想向经学、宗教和神学的方向上引导，他们的思想创造工作使得儒学获得了多重的向度，丰富了儒学的生命力。尽管他们之间有着或大或小的思想分歧，但有一点他们是共同的，那就是他们都是在沿着孔子开创的思想道路而前进。

「参考资料」

孔子生鲁昌平乡陬邑。其先宋人也，曰孔防叔。防叔生伯夏，伯夏生叔梁纥。纥与颜氏女野合而生孔子，祷于尼丘得孔子。鲁襄公二十二年而孔子生。生而首上圩顶，故因名曰丘云。字仲尼，姓孔氏。

——《史记·孔子世家》

太史公曰：诗有之："高山仰止，景行行止。"虽不能至，然心乡往之。余读孔氏书，想见其为人。适鲁，观仲尼庙堂车服礼器，诸生以时习礼其家，余低回留之不能去云。天下君王至于贤人众矣，当时则荣，没则已焉。孔子布衣，传十余世，学者宗之。自天子王侯，中国言六艺者折中于夫子，可谓至圣矣！

——《史记·孔子世家》

孔子曰："天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。"

——《论语·季氏》

子曰："为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。"

子曰："道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。"

——《论语·为政》

齐景公问政于孔子。孔子对曰："君君，臣臣，父父，子子。"公曰："善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？"

——《论语·颜渊》

子路问君子。子曰："修己以敬。"曰："如斯而已乎？"曰："修己以安人。"曰："如斯而已乎？"曰："修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸！"

——《论语·宪问》

子曰："参乎！吾道一以贯之。"曾子曰："唯。"子出门人问曰："何

谓也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”

——《论语·里仁》

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”

——《论语·雍也》

有子曰：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”

——《论语·学而》

子曰：“恭而无礼则劳，慎而无礼则葸，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。”

——《论语·泰伯》

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”

仲弓问仁。子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”仲弓曰：“雍虽不敏，请事斯语矣。”

司马牛问仁。子曰：“仁者其言也讱。”曰：“其言也讱，斯谓之仁已乎？”子曰：“为之难，言之得无讱乎？”

樊迟问仁。子曰：“爱人。”

——《论语·颜渊》

子张问仁于孔子。孔子曰：“能行五者于天下，为仁矣。”请问之。曰：“恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，

惠则足以使人。”

——《论语·子张》

子曰：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”

——《论语·卫灵公》

子曰：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”

子曰：“默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉？”

子曰：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”

子之燕居，申申如也，夭夭如也。

子曰：“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公。”

子曰：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”

子曰：“自行束修以上，吾未尝无诲焉。”

子曰：“不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不复也。”

——《论语·述而》

子曰：“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”

——《论语·学而》

子曰：“由也，女闻六言六蔽矣乎？”对曰：“未也。”

“居！吾语女。好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”

——《论语·阳货》

孔子曰：“生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。”

——《论语·季氏》

子夏曰："仕而优则学，学而优则仕。"

——《论语·子张》

子以四教：文、行、忠、信。

——《论语·述而》

颜渊喟然叹曰："仰之弥高，钻之弥坚；瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼。欲罢不能，既竭吾才，如有所立卓尔。虽欲从之，末由也已。"

——《论语·子罕》

子曰："温故而知新，可以为师矣。"

——《论语·为政》

子曰："中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也。"

——《论语·雍也》

孔子曰："君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言。"

——《论语·季氏》

子贡曰："夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。"

——《论语·公治长》

祭如在，祭神如神在。子曰："吾不与祭，如不祭。"

——《论语·八佾》

樊迟问知。子曰:“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣。”

——《论语·雍也》

季路问事鬼神。子曰:“未能事人,焉能事鬼?”敢问死。曰:“未知生,焉知死?”

——《论语·先进》

「基本典籍」

1.《论语集释》,(清)程树德撰,北京:中华书局,1990。

2.《论语正义》,(清)刘宝楠撰,北京:中华书局,1990。

3.《论语注疏》,(晋)何晏注,(宋)邢昺疏,朱汉明整理,北京:北京大学出版社,1999。

「扩展读物」

1. 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局,1980。

2.(美)郝大维(David L. Hall)、(美)安乐哲(Roger T. Ames):《通过孔子而思》,何金俐译,北京:北京大学出版社,2005。

3.(美)芬格莱特(Herbert Fingarette):《孔子:即凡而圣》,彭国翔、张华译,南京:江苏人民出版社,2005。

4. 蒙培元:《蒙培元说孔子》,北京:北京大学出版社,2005。

二、儒家思想的内圣路向

孔子没后,孔门弟子散于天下,各自传习儒家思想,形成了多个派别。关于孔子身后的儒学分化和发展情况,《韩非子》一书中曾提到孔子之后“儒分为八”,但在思想史上,由于各种原因,这些派别的学说并没有形成大的影响,而在战国中后期,继孔子之后,使得儒家思想在思想史上再次形成巨大影响的是私淑孔子门徒的孟子和荀子。从思想史的角度看,孟子和荀子对孔子思想的发挥和引申,使儒

家思想的价值体系取得了不同的发展形态。孟子承续了孔子的思想并深化之，使由孔子开创的儒家思想沿着“内圣”理路大大地前进了一步。

孟子(约前372～约前289年)，名轲，邹国人，是孔子之后儒家的主要代表，后人言及儒学往往“孔孟”并尊，孟子被奉为“亚圣”。和孔子一样，孟子的先祖也曾为贵族。孟子先祖孟孙氏原为鲁国贵族，后来家道衰微，从鲁国迁至邹国。据传，孟子幼年丧父，孟母将其独自抚养成人，孟母之教养孟子为后世留下了“孟母三迁”、“断机训子”等故事，这些故事虽无据可考，但却成为千古美谈。孟子的生平在许多地方和孔子相似。孟子一生，开门授徒，讲学不辍，并长期带领学生游历列国，向各国的当政者宣传儒家学说和政治主张，当时各国虽然也能优待孟子一行，却没有哪位国君真正愿意接受其政治主张。孟子晚年退居故里，和学生一道致力于讲学和著述。孟子的思想主要保留在《孟子》七篇中，篇目依次为梁惠王、公孙丑、滕文公、离娄、万章、告子、尽心，每篇又各分上下。

孟子一生服膺孔子，认为“自生民以来，未有盛于孔子也”(《孟子·公孙丑上》)。在思想上，孟子也以孔子思想为宗主。孟子对孔子思想多有发展，于政治哲学、心性理论、道德修养学说等多方面都有所深化，由于孟子致力于从内在心性角度深化儒家的道德、政治学说，故而我们称孟子思想为“儒家思想的内圣化”。

孟子在政治上力主“仁政”，主张用“不忍人之心”的“仁心”来推行“不忍人之政”的“仁政”，期望将内在的道德情感转化为现实政治行为，这是孟子仁政思想的重要特征。

基于仁政学说，孟子在治国之道上强调“王道”，反对“霸道”。所谓“王道”，指的是以德服人才能王天下，而“霸道”是以力服人而称霸。孟子认为“王道”行仁义之说，使人心悦诚服，而“霸道”以暴力施政，不能悦服人心。由此，孟子反对当时诸侯国之间的兼并战争，以为只要行仁政教化，就能无敌于天下。在崇尚武力的战国时代，孟子独揭王道仁义之说，可谓难能可贵。与王霸之辩相联系的，还有义利

之辩。孟子发挥孔子以义节利的思想,认为当时社会之所以屡屡出现攻杀篡夺,其原因就在于人人都热衷于追求自己的私利。因此,孟子主张当政者要怀仁义之心治国,而不可孜孜求利。而且,孟子坚定地认为,当义利两种价值不可得兼的情况下,要毅然选择义的价值,甚至要“舍生取义”。在治国理念上,孟子还提出著名的“民贵君轻”思想。孟子认为民心向背是政治统治的基础,得民心者得天下,失民心者失天下。孟子“民贵君轻”思想是中国政治思想史上的重要理论成果,确立了儒家的“民本”思想,这一思想,在古代中国,有助于限制君主专制,在近代中国的社会革命中也发挥了重要的作用。

为了实现“仁政”理想,孟子还提出了一系列推行“仁政”的设想,主要包括:反对嗜杀的兼并战争以维护天下和平;主张省刑罚、薄赋税以减轻人民负担;提倡“制民之产”使百姓拥有“恒产”,从而求得百姓对国家的“恒心”;提出“与民同乐”的原则以求得上下一心;主张设立庠序(学校)来教化百姓,使人们都能够明“人伦”和“孝悌之义”。这些具体设想表明了孟子为仁政学说提供了一套可供操作的措施,而不是仅仅流于理想。但遗憾的是,在当时动荡不安、攻伐不断的乱世里,统治者中几乎没有人对孟子的设想感兴趣。

另外,孟子在其政治哲学思想里还提出了“劳心劳力”的分工主张。孟子认为,在社会生活中,有的人从事脑力劳动,有的人从事体力劳动;前者管理后者,后者接受管理;被管理者养活别人,管理者靠别人养活。这实际上是一种社会分工的学说,孟子在这套理论里,说明了社会分工的必要,他认为如果不实行社会分工,而欲人人做尽百工之事,于理不通。这套理论也蕴涵着儒家的教养理论,在孟子看来,只有经过礼乐教养的“劳心者”管理社会与国家,才能更好地贯彻儒家的道德理想。当然,孟子的社会分工学说过分强调了精神追求的意义,鄙视了普通劳动者的地位,在平民化、功利化或信奉人人生而平等理念的时代,孟子这套理论自然会受到人们的大加挞伐。

孟子的心性学说是儒家思想走向内圣的重要标志,孟子从内在的向度为孔子的“仁学”思想体系奠定了心性的基础,以“人皆有不忍

人之心”的本心论来说明由孔子肇始的“仁”之观念。

孟子心性理论的核心是人性本善说。孟子认为人人都有先天的道德本心，这一道德本心具体化为恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，这是人之为人的本源，也是人之所以具有仁、义、礼、智四德的根源。孟子通过诉诸道德本心将儒家的仁义道德观念与人自身内在的精神心理紧密地联系起来，也就是说，孟子通过揭示人具有先天的道德本心，告诉人们，仁义道德观念是与生俱来的，而不是社会强加给我们的。服从仁义道德观念，其实就是服从我们自身的良心。由承认人天然具有道德本心，孟子进而确证了人性本善，仁、义、礼、智四德是人的内在本然之性。所谓人性本善，是说尽管人在后天会有这样那样的差异，有人行善，有人作恶，但在人性的根源处，大家其实是一样的，那就是具有“善”的本性。是否具有善良的本性，在孟子看来，是人与禽兽的本质区别。孟子认为，只要人人在现实的生活中遵照自己的本性去做，自觉地扩充“仁义礼智”四德，就会成为有道德的君子，以至圣人。当然，孟子也看到了现实情况实际上并非如此，依然有许多人作恶，孟子认为这是他们自暴自弃的结果，和人之本性无关。孟子的性善说是一种道德先验论，也是一种道德理想主义学说，在后世为宋明理学所普遍接受，成为正统的人性论思想。

在性善论的基础上，孟子又将心性理论和“天”的观念结合起来，在这一点上，孟子的基本观点是“尽心、知性、知天”。孟子认为，只要尽自己的道德本心去行事，自然就可以认识到自己的本性之善，而认识、了解到自己本性也就是“知天”了。孟子通过将心性与天联结起来，实际上是把人的价值源头由本来的内在主观化变成外在的客观化了，使得天与人、命与性获得了贯通。与“天”的观念的联结，使得孟子心性理论得到进一步完善。

孟子的心性理论完善了儒家关于“仁”的学说。孔子曾提出“为仁由己”的学说，但为什么“为仁”可以“由己”，孔子并没有进一步回答。而在孟子看来，具有“仁”的意识本身就是天赋的人性，人生来就有仁善之心，只要自觉努力便可以达到仁的境界。从这个角度看，孟

子以向内的思路为儒家的根本思想作了论证,这是儒学思想的重大发展。

孟子重视内向的心性理论,因而也格外强调人的道德修养。性善论肯定了人人可以为善,但不是说人人都已经为善,要真正做到善,还需要再经过一番修养功夫。在孟子那里,修养功夫首先是要发挥仁、义、礼、智四德。仁、义、礼、智四种德性虽然是人的内在禀赋,但如果不能时时加以自觉并将其在现实生活中予以落实,还是不能实现儒家人之为人的道德理想。孟子认为,道德修养既不能由别人代替,也不能抱怨他人。在道德修养过程中,要具有“行有不得,反求诸己”的道德自律意识。在求诸自身的时候能够“反身而诚”,通过自反使天赋的善性切切实实地体现在自己的言行思想中。只有自己的行为符合道德要求了,才能为天下人做出良好的榜样。可以看出,孟子十分强调道德修养过程中的个人自身责任。那么,在个人的道德修养中,要做到哪些呢?孟子认为,在修养过程中应该包括以下一些功夫:要“知耻”,有“知耻”之心,懂得哪些是该做的哪些是不该做的;要“养心寡欲”,不能因为外界物质利益的引诱而丢失本心;要善养“浩然之气”,注意积累和涵养作为至大至刚的道德精神力量的“浩然之气”;要敢于“舍生取义”,在生死关头要勇于坚守气节,义无反顾,慷慨就义;要有忧患意识,具有“生于忧患死于安乐”的醒惕之心。另外,孟子反复强调个人的道德修养,其目的是要人们要有“以天下为己任”的胸怀和气魄,而不仅仅是个人心性的满足。

以上是孟子思想的主要方面。除此之外,孟子的思想还体现出强烈的批判精神。在《孟子》一书里,我们经常可看到孟子对于当时的暴政、暴君以及由争霸而引起的诸侯战争的激烈批判,从孟子对现实丑恶政治的批判,也可看出孟子作为“社会良心”的大丈夫气概。

纵观孟子的主要思想,他从心性角度为儒家思想构筑了人性论的基础,从内在理路上深化了儒家思想。同时,他以人性本善的理论为基调而提出的“仁政”学说和道德修养理论等极大地丰富了儒家思想,对孔子开创的儒学事业居功至伟,也正是如此,后世人称其为“亚

圣”。当然，孟子对于孔子思想的发挥和延伸主要是从强调“仁心”的“内圣”角度来发掘的，而儒家思想还有一个重要的方面需要拓展，那就是强调“礼治”的“外王”一面，而这个任务是由先秦儒家的另一个重要人物荀子来完成的。

「参考资料」

自孔子卒后，七十子之徒散游诸侯，大者为师傅卿相，小者友教士大夫，或隐而不见。故子路居卫，子张居陈，澹台子羽居楚，子夏居西河，子贡终于齐。如田子方、段干木、吴起、禽滑釐之属，皆受业于子夏之伦，为王者师。是时独魏文侯好学。后陵迟以至于始皇，天下并争于战国，儒术既绌焉，然齐鲁之间，学者独不废也。于威、宣之际，孟子、荀卿之列，咸遵夫子之业而润色之，以学显于当世。

——《史记·儒林列传》

孟轲，驺人也。受业子思之门人。道既通，游事齐宣王，宣王不能用。适梁，梁惠王不果所言，则见以为迂远而阔于事情。当是之时，秦用商君，富国彊兵；楚、魏用吴起，战胜弱敌；齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务于合从连衡，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。退而与万章之徒序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。

——《史记·孟子荀卿列传》

孔子之道大而能博，门弟子不能遍观而尽识也，故学焉而皆得其性之所近。其后离散，分处诸侯之国，又各以其所能授弟子，源远而末益分。惟孟轲师子思，而子思之学出于曾子。自孔子没，独孟轲氏之传得其宗。故求观圣人之道者，必自《孟子》始。

——韩愈：《原道》

孟子曰："人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。"

——《孟子·公孙丑上》

孟子曰："三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体。"

——《孟子·离娄上》

王欲行之，则盍反其本矣：五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣；谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。

——《孟子·梁惠王上》

孟子对曰："王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰：'何以利吾国'？大夫曰：'何以利吾家'？士庶人曰：'何以利吾身'？上下交征利而国危矣。万乘之国弑其君者，必千乘之家；千乘之国弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟为后义而先利，不夺不餍。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利？'

——《孟子·梁惠王上》

孟子曰："民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。"

——《孟子·尽心下》

民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放

辟邪侈，无不为已。及陷乎罪，然后从而刑之，是罔民也。

——《孟子·滕文公上》

然则治天下独可耕且为与？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所为备。如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰：或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人：天下之通义也。

——《孟子·滕文公上》

孟子曰："水信无分于东西。无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。"

——《孟子·告子上》

所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

——《孟子·公孙丑上》

孟子曰："尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。"

——《孟子·尽心上》

孟子曰:"爱人不亲反其仁,治人不治反其智,礼人不答反其敬。行有不得者,皆反求诸己,其身正而天下归之。诗云:'永言配命,自求多福。'"

——《孟子·离娄上》

孟子曰:"万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉。"

——《孟子·尽心上》

孟子曰:"自暴者,不可与有言也;自弃者,不可与有为也。言非礼义,谓之自暴也;吾身不能居仁由义,谓之自弃也。仁,人之安宅也;义,人之正路也。旷安宅而弗居,舍正路而不由,哀哉!"

——《孟子·离娄上》

孟子曰:"养心莫善于寡欲。其为人也寡欲,虽有不存焉者,寡矣;其为人也多欲,虽有存焉者,寡矣。"

——《孟子·尽心下》

孟子曰:"鱼,我所欲也;熊掌,亦我所欲也,二者不可得兼,舍鱼而取熊掌者也。生,亦我所欲也;义,亦我所欲也,二者不可得兼,舍生而取义者也。"

——《孟子·告子上》

(孟子)曰:"我知言,我善养吾浩然之气。"

"敢问何谓浩然之气?"

曰:"难言也。其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道;无是,馁也。是集义所生者,非义袭而取之也。行有不慊于心,则馁矣。"

——《孟子·公孙丑上》

孟子曰："舜发于畎亩之中，傅说举于版筑之间，胶鬲举于鱼盐之中，管夷吾举于士，孙叔敖举于海，百里奚举于市。故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。人恒过，然后能改；困于心，衡于虑，而后作；征于色，发于声，而后喻。入则无法家拂士，出则无敌国外患者，国恒亡。然后知生于忧患而死于安乐也。"

——《孟子·告子下》

居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。此之谓大丈夫。

——《孟子·滕文公下》

五百年必有王者兴，其间必有名世者。由周而来，七百有余岁矣。以其数则过矣，以其时考之则可矣。夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？

——《孟子·公孙丑下》

「基本典籍」

1.《孟子正义》，（清）焦循撰，北京：中华书局，1998。

2.《孟子注疏》，（汉）赵岐注，（宋）孙奭疏，廖名春、刘佑平整理，北京：北京大学出版社，1999。

「扩展读物」

1. 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2005。

2. 杨国荣：《孟子评传》，南宁：广西教育出版社，1994。

3. 杨泽波：《孟子性善论研究》，北京：中国社会科学出版社，1995。

4. 李明辉：《孟子重探》，台北：联经出版公司，2001。

三、儒家思想的外王路向

一般来说,孔子之后儒家思想朝两个向度发展,一是内圣的理路,即重视主体自身的道德构造,在思想上偏重"德性"的一面;二是外王的理论,即重视外在社会的礼仪之治,在思想上偏重"礼教"的一面。在孔子之后的先秦时代,前者的代表是孟子,而后者的代表是荀子。

荀子(约前325～前238年),名况,后人也称其为荀卿、孙卿,赵国人。荀子年轻时曾在齐国稷下学宫游学,还曾一度担任稷下学宫的"祭酒"(学宫之长),是稷下先生之一。除了在齐国游学外,荀子在赵国、魏国也有过活动,还曾西游至秦国,对秦国政治有过评述。荀子晚年受到楚国春申君的礼遇,并被委任为兰陵令,终老于楚。荀子的思想主要保留在《荀子》32篇中。

荀子曾著《非十二子》篇,对诸子甚至儒家内部的其他派别都多有批评,惟独尊孔子。而他自己也以孔子思想的继承人自居,且特别注重从"外王"一路发挥儒家思想。由于荀子不同于孟子的思想追求,代表了儒家哲学的另一个方向,所以荀子思想在后世往往被那些囿于"道统说"的儒家学者判为儒家思想的"歧出"。除了在政治哲学角度拓展儒家的外王思想以外,荀子在人性论以及与之相关的道德教化主张、自然观、认识论等等方面也有着创造性的思想。应当说,这些思想在儒家思想历史上,虽然在重视道德心性学说的后儒那里或有指摘,但实际上是代表着孔子所开创的儒学的另一个重要进路。

在先秦诸儒中,荀子最为关注天下一统的历史要求。在《荀子》一书中,频频出现"一天下"的提法。荀子曾描绘了以"王制"而一统天下后的社会制度与社会图景,广泛涉及社会政治、经济、文化的各个方面,包括礼乐刑政、农士工商、君臣父子等等,较之孟子的"仁政"理想,要更加具体和细致。在如何实现统一的问题上,荀子和孟子一样,也肯定"王道"的理想,但在如何看待"霸道"的问题上,二者确有

明显差异。孟子彻底否定“霸道”,而荀子则认为“霸道”和“王道”一样都可以促进天下一统,不过“王道”较之“霸道”更加理想。荀子对“霸道”的认同,表现了其在政治思想上较为现实的一面。

出于对现实政治的考量,荀子重视礼、法对于社会生活的重要意义。荀子认为“礼”是“治辨之极”,治理国家十分需要“礼”发挥作用。荀子认为,“礼”是治理国家的基本方略,不按照“礼”行事,国家就不得安宁,包括君臣、父子、兄弟、夫妇等在内的一切社会伦常秩序都要混乱。荀子将“礼”看做是协调社会中人与人利益关系的基本原则,将“礼”作为治理国家、控制社会的主要手段,这与孟子将社会秩序寄托在人发挥自己道德本心的思想相比,无疑更加注重外在规范的意义。

当然,“礼”在发挥作用的过程中,也会受到无限增长的人之欲望的挑战,因而“礼”的遵循也需要诉诸强制性,由此,“礼”转向“法”。荀子在坚守儒家“礼义”的前提下,又强调法度对于管理社会的必然性和必要性,应该说,同高调的儒家道德理想主义相比,荀子的这一思想在社会政治生活中更具有实际意义。

荀子“隆礼重法”的治国方略,其目的是要实现“强国裕民”的政治理想。在孔孟那里,虽然也关注富民的问题,但其主要关注点还是道德理想和道德修养。而到了具有强烈现实感的荀子这里,开始十分关注强国富民的问题。荀子把强国富民作为治国的目的,一方面承接着儒家的“民本”思想,另一方面也拓展了儒家的关怀之域,使得儒家思想逐渐将理想主义和现实主义结合起来。

荀子“一天下”、“隆礼重法”以及“强国裕民”的政治思想,有着兼合王霸的意味,而也正是如此,才使得儒家思想在“外王”的理路上有着重要的推进。

孟子从道德本源的角度,认为人性本善,而荀子则反对这一观点,为儒家的人性理论提出另一种设想。荀子从自然本性角度提出性恶论,认为人作为生物,其自然本性是恶的,人性具有饥而欲饱、寒而欲暖、劳而欲休的本能需求,具有好利、嫉妒、喜欢声色的自然天

性,这些天性本能,如果顺其发展,就会引起人与人之间的争夺、厮杀,导致社会秩序的崩溃。从不加限制而导致的后果来看,人性为恶。

既然人性本恶,那现实中的善又从何而来呢?荀子由此提出“化性起伪”的道德教化理论。所谓“伪”,是指后天人为,可以经过学习、努力而得到。所以即使人具有先天的恶之本性,但依然可以通过礼义教化而弃恶从善。在这里,荀子和所有儒家一样,又引入圣人观念。荀子认为,超出常人的圣人为社会制定了礼仪法度,以供人们学习、遵守。

概而言之,荀子的伦理思想的基本思路是:人的本性是好利恶害,如果任由人们依其本性去发展,就必定会引起无休止的纷争,导致天下大乱,于是就有圣人出来制定礼仪法度,规定人们之间的各种各样的差别,从而建立一定的社会秩序,达到天下大治。在上述基本思路之上,荀子的伦理思想还包括“涂之人可以为禹”、“积善成圣”等等观念。

荀子也谈到天与天命,但同孟子思想中天命与人性合一的旨趣不同,荀子强调“明于天人之分”。荀子认为,天道和人道是相分的,天行有常,以天为代表的自然界按照其自身的运行规律而变化发展,并没有什么其他意志来主宰自然界的演变。人道不能左右天时的变化,也不能像自然那样生长万物,但是人能够治理万物和社会。人道可以通过人类自身的自觉活动参与到天道的变化中去,以实现人类的目的。在荀子那里,天不再是人类道德价值的载体,而只是自然本身。

虽然天人有分,但荀子认为人可以认知天。在荀子看来,人生来就有认识事物的材质,而以天为代表的自然万物本身又具有可被认识的理则,故人可以知天。荀子认为,人在知天的过程中,“心”发挥了重要的思维功能。“心有征知”,也就是“心”可以获得全面而可靠的知识。“心”之所以能够获得全面可靠的知识,在荀子看来,是“心”可以做到“虚壹而静”。“虚壹而静”中的“虚”,指的是“虚心”,即不以

已有的知识妨碍接受新知识；“壹”是指专一，即不因对另一些事物有认识而妨碍专心地认识某一事物；“静”是指静心，即不让各种梦幻或空想来扰乱认识。荀子认为，做到上述几个方面，“心”可以认知包括天道在内的可靠知识。

从天人之分以及对人的认知能力的充分相信，荀子宣称人可以通过认识天道、支配天道而改变世界，也就是可以“制天命而用之”。荀子“制天命而用之”的思想在中国思想史上具有重要意义，是先秦思想中对人类主体意识和主体能力最为自信的宣言。

荀子的思想在许多方面对先秦哲学都做出了一定意义上的总结，同时也在“外王”的思路上对孔子开创的儒家思想有所推进，为儒家思想的道德理想主义向现实主义的转变作出了重要贡献。

「参考资料」

荀卿，赵人。年五十始来游学于齐。……田骈之属皆已死齐襄王时，而荀卿最为老师。齐尚修列大夫之缺，而荀卿三为祭酒焉。齐人或谗荀卿，荀卿乃适楚，而春申君以为兰陵令。春申君死而荀卿废，因家兰陵。李斯尝为弟子，已而相秦。荀卿嫉浊世之政，亡国乱君相属，不遂大道而营于巫祝，信禨祥，鄙儒小拘，如庄周等又猾稽乱俗，于是推儒、墨、道德之行事兴坏，序列著数万言而卒。因葬兰陵。

——《史记·孟子荀卿列传》

若夫总方略，齐言行，壹统类，而群天下之英杰，而告之以大古，教之以至顺，奥窔之间，簟席之上，敛然圣王之文章具焉，佛然平世之俗起焉，六说者不能入也，十二子者不能亲也。无置锥之地，而王公不能与之争名，在一大夫之位，则一君不能独畜，一国不能独容，成名况乎诸侯，莫不愿以为臣，是圣人之不得执者也，仲尼子弓是也。一天下，财万物，长养人民，兼利天下，通达之属莫不从服，六说者立息，十二子者迁化，则圣人之得执者，舜禹是也。

今夫仁人也,将何务哉?上则法舜禹之制,下则法仲尼子弓之义,以务息十二子之说。如是则天下之害除,仁人之事毕,圣王之迹着矣。

——《荀子·非十二子》

全道德,致隆高,綦文理,一天下,振毫末,使天下莫不顺比从服,天王之事也。故政事乱,则冢宰之罪也;国家失俗,则辟公之过也;天下不一,诸侯俗反,则天王非其人也。

——《荀子·王制》

故用国者,义立而王,信立而霸,权谋立而亡。三者明主之所谨择也,仁人之所务白也。

……

故曰:“粹而王,驳而霸,无一焉而亡。”此之谓也。

——《荀子·王霸》

君人者,隆礼尊贤而王,重法爱民而霸,好利多诈而危。欲近四旁,莫如中央,故王者必居天下之中,礼也。

——《荀子·大略》

治之经,礼与刑,君子以修百姓宁。明德慎罚,国家既治四海平。

——《荀子·成相》

礼者,人之所履也,失所履,必颠蹶陷溺。所失微而其为乱大者,礼也。

礼之于正国家也,如权衡之于轻重也,如绳墨之于曲直也。故人无礼不生,事无礼不成,国家无礼不宁。君臣不得不尊,父子不得不亲,兄弟不得不顺,夫妇不得不欢,少者以长,老者以养。故天地生之,圣人成之。

——《荀子·大略》

礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷于物，物必不屈于欲。两者相持而长，是礼之所起也。

——《荀子·礼论》

故人之命在天，国之命在礼。君人者，隆礼尊贤而王，重法爱民而霸，好利多诈而危，权谋倾覆幽险而亡矣。

——《荀子·天论》

不富无以养民情，不教无以理民性。故家五亩宅，百亩田，务其业，而勿夺其时，所以富之也。立大学，设庠序，修六礼，明七教，所以道之也。诗曰："饮之食之，教之诲之。"王事具矣。

——《荀子·大略》

人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于犯分乱理，而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。

——《荀子·性恶》

今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。今人见长而不敢先食者，将有所让也；劳而不敢求息者，将有所代也。夫子之让乎父，弟之让乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反于性而悖于情也；然而孝子之道，礼义之文理也。故顺情性则不辞让矣，辞让则悖于情性矣。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。

——《荀子·性恶》

故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度；然则礼义法度者，是圣人之所生也。故圣人之所以同于众，其不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也。夫好利而欲得者，此人之情性也。假之有弟兄资财而分者，且顺情性，好利而欲得，若是，则兄弟相拂夺矣；且化礼义之文理，若是，则让乎国人矣。故顺情性则弟兄争矣，化礼义则让乎国人矣。

——《荀子·性恶》

"涂之人可以为禹。"曷谓也？

曰：凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理。然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具，然则其可以为禹明矣。今以仁义法正为固无可知可能之理邪？然则唯禹不知仁义法正，不能仁义法正也。将使涂之人固无可以知仁义法正之质，而固无可以能仁义法正之具邪？然则涂之人也，且内不可以知父子之义，外不可以知君臣之正。今不然。涂之人者，皆内可以知父子之义，外可以知君臣之正，然则其可以知之质，可以能之具，其在涂之人明矣。今使涂之人者，以其可以知之质，可以能之具，本夫仁义法正之可知可能之理，可能之具，然则其可以为禹明矣。今使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致矣。

——《荀子·性恶》

天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍道而妄行，则天不能使之吉。故水旱未至而饥，寒暑未薄而疾，妖怪未至而凶。受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。故

明于天人之分，则可谓至人矣。

——《荀子·天论》

列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事，而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。

——《荀子·天论》

心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类，然后可也。五官簿之而不知，心征知而无说，则人莫不然谓之不知。此所缘而以同异也。

——《荀子·正名》

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。心未尝不臧也，然而有所谓虚；心未尝不两也，然而有所谓壹；心未尝不动也，然而有所谓静。人生而有知，知而有志；志也者，臧也；然而有所谓虚；不以所已臧害所将受谓之虚。心生而有知，知而有异；异也者，同时兼知之；同时兼知之，两也；然而有所谓一；不以夫一害此一谓之壹。心卧则梦，偷则自行，使之则谋；故心未尝不动也；然而有所谓静；不以梦剧乱知谓之静。未得道而求道者，谓之虚壹而静。作之：则将须道者之虚则人，将事道者之壹则尽，尽将思道者静则察。知道察，知道行，体道者也。虚壹而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远。疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙里矣。恢恢广广，孰知其极？睪睪广广，孰知其德？涫涫纷纷，孰知其形？明参日月，大满八极，夫是之谓大人。

——《荀子·解蔽》

大天而思之，孰与物畜而制之！从天而颂之，孰与制天命而用

之!望时而待之,孰与应时而使之!因物而多之,孰与骋能而化之!思物而物之,孰与理物而勿失之也!愿于物之所以生,孰与有物之所以成!故错人而思天,则失万物之情。

——《荀子·天论》

「基本典籍」

1.《荀子集解》,(清)王先谦撰,北京:中华书局,1988。

「扩展读物」

1. 孔繁:《荀子评传》,南京:南京大学出版社,1997。

2. 韩德民:《荀子与儒家的社会理想》,济南:齐鲁书社,2001。

3. 高春花:《荀子礼学思想及其现代价值》,北京:人民出版社,2004。

4. 储昭华:《明分之道:从荀子看儒家文化与民主政道融通的可能性》,北京:商务印书馆,2005。

四、儒家思想的经学路向

儒家思想在西汉武帝时期取得了独尊的地位,从此儒家思想正式成为了官方意识形态。可以说,就儒家思想的社会地位而言,汉代是儒家的黄金岁月。儒家思想在汉代获得至高地位和汉代大儒董仲舒的贡献是分不开的,董仲舒的努力,一面使得儒家取得了很高的地位,但一面也加强了汉代儒学的神学与经学化。

董仲舒(约前179～前104年),西汉时期儒家思想的代表性人物,由于董仲舒的努力,儒学成为官方哲学,取得独尊地位,并以此推动儒家学派在政治社会中获得了重要认同,董仲舒为整个儒学发展作出了贡献。董仲舒早年研究《春秋》,勤奋好学,留下"三年不窥园"的佳话。汉景帝时,董仲舒因善治《公羊春秋》而成为经学博士。汉武帝时,董仲舒在著名的"举贤良对策"中,全面系统地论证了儒家的

天道观、政治观和历史观，并由此向汉武帝提出“罢黜百家、独尊儒术”的要求，这一要求得到了汉武帝的认可，儒家思想遂借助于政治力量在思想界取得独尊的地位。其后，董仲舒还任江都易王刘非的国相10年；元朔四年（前125年），任胶西王刘端的国相，4年后辞职回家。此后，居家修学著书，朝廷每有大议，令使者及廷尉就其家而问之，仍受武帝尊重。董仲舒的思想材料，流传至今的主要有《春秋繁露》82篇，以及保存在《汉书·董仲舒传》中的后人称为“天人三策”的三篇对策。

董仲舒以《公羊春秋》为依据，将周代以来的宗教天道观、阴阳五行学说乃至民间信仰结合起来，吸收先秦诸子思想，建构起神学化的新儒学，并使之成为汉代的官方统治哲学，董仲舒由此甚至被后人称为“汉代孔子”。董仲舒以神学化的儒家思想对当时社会所提出的一系列哲学、政治、社会、历史问题，给予了较为系统的回答。董仲舒所构建的思想体系通常被当作一种神学化的儒家思想，其中包含了“天人感应”的神学思想、“人道副天道”的神权政治理论、“性三品”的人性理论以及与之配套的王道教化主张等等。

在董仲舒哲学体系中，“天”是最高的哲学概念，主要指神灵之天，是有意志、知觉并能主宰人世命运的人格神。董仲舒把道德属性赋予天，使其神秘化、伦理化。同时，董仲舒吸收阴阳五行思想，建立了一个以阴阳五行为基础的宇宙图式。董仲舒还给天体加上了道德的属性，自然现象成为神的有意识、有目的的活动，甚至日月星辰、雨露风霜也成了天的情感和意识的体现。

董仲舒认为，人也是天的创造物，人的首、发、目、形体、骨肉、空窍、理脉等等结构与秩序，都是与天地之数相副的，这就是“人副天数”。董仲舒把儒家向来重视的天人关系理论，附会成人与天在结构上的简单对应。他认为，天与人具有相互感应的关系，社会人事和政治的好坏会影响到天道的运行，天通过祥瑞和灾异来表达它对现实政治的评判。这也就是说，国家政治的好坏会招致上天降临的祥瑞和灾异，统治者应该根据各种自然灾害来检讨社会政治，否则就会失

去天命带来更大的灾难。

董仲舒这套神秘的“天人感应”理论,虽是牵强附会之说,但在古代社会却很有市场,一方面这一学说有限制君权的成分在内,一方面也为统治者获得统治的合法性寻找到了“天命”的根据。

在董仲舒的思想里,天不但是宇宙万物的最高根源,也是社会等级秩序和伦理准则的惟一来源。他认为,儒家所重视的君臣、父子、夫妇三种基本人伦关系,符合天的阴阳运行之道,体现了天的秩序,因而是不可更改的“三纲”。董仲舒通过天人感应的原理,将儒家的人伦关系抹上了浓厚的神秘色彩。

“三纲”中,董仲舒最重视君臣之纲。董仲舒认为君权来自神授,君王是道德与天意的双重代表,能够参通天地,贯通天人,具有最高的权威。因此,董仲舒强调“君为国本”,改造了儒家传统的“民为邦本”的思想。现在看来,在中国专制思想的历史上,董仲舒可谓一个关键人物。

在社会历史观上,董仲舒的基本思想是“奉天”、“法古”。他认为,古圣先贤所创的王道奉天而来,是后世之君的规矩方圆,所以只要天不变,道也就不能改变。另外,董仲舒还提出一套“三统三正”的历史循环论来解释历史上的朝代更替。按照董仲舒的说法,历史是按照黑、白、赤三统依次循环的,每一新王受命,必须根据黑、白、赤三统,更称号,改正朔,易服色,这叫新王必改制。但需要注意的是,新王可以改的仅是称号、正朔和服色,但不可改受之于天的大纲、人伦、道理、教化等等“道”。

儒家喜言人性,在人性理论上,先秦儒家有孟子的性善论和荀子的性恶论之分。到了董仲舒这里,儒家人性理论又有了新的发展。董仲舒认为,由于人的品质和天的阴阳相辅,天之阴阳相生,所以人性生来也是善恶并具,董仲舒不满于孟荀两家的性善性恶之说,他提出了“性三品说”,将所有人分成三类,上品的是圣人之性,中品的是中民之性,下品的是斗筲之性。圣人之性是至善的,不需教化改变;斗筲之性是至恶的,不能改变,但是这两种人都是极少的,绝大部分

都是通过教化可以为善的中民之性。

既然大多数人都是可以教化的，那么教化便是可能也是必要的。董仲舒将教化万民看做是王者的伟大使命，受命于天的统治者有责任教化万民使之为善，这也是天命的要求，这就是所谓的王道教化。

此外，在义利关系问题上，董仲舒曾提出“正其谊不谋其利，明其道不计其功”，这句话后来成为许多儒者的基本信念。董仲舒强调在道德行为的评判上要以道德动机为主，在道德抉择上要以道德义务为根本，不应考虑物质利益而牺牲道德义务，这种思想在历史上影响深远。

董仲舒从天命观、政治思想、人性论等多个角度为其“天人感应”的神学体系张目，极大地推动了儒家思想向神学路向的发展。对儒学来讲，向神学发展有两个方面的意义，一是加大了儒家思想在政治上的影响，使得儒家从政治地位上战胜了其他诸子；但是，向神学发展的一个倾向是导致儒学向谶纬之学的跌落，从而背离先秦儒家的理性主义路线。

从董仲舒时代开始，儒家的经典就成为了西汉政治社会的最高经典，甚至成为具有法律效力的最高依据。将儒家经典作为法律，在当时产生了两个方面的后果：一是儒生拥有汉代最高法典的解释权和修订权；二是这些儒生往往不顾客观条件与社会事实滥用经典语录，牵强附会，以致败坏了儒学的名声。因为从儒家经典的基本构成看，除了个别经典晚出外，大部分著作成书时间较早，所记录、反映的内容已离汉代社会生活太远，某些论断和思想见解或许在历史上是正确的，但由于时代条件的变迁，有的可能已经过时，有的则可能是错误的。因此儒生们如果不顾社会现实的变化与需要，仅仅满足于引用个别儒家经典语录来为现实服务，则往往可能帮倒忙。针对这种状况，儒学发展所面临的历史任务是，必须根据现实生活的需要，重新解释儒家经典，发展儒家思想，于是就逐渐形成了一种专门的学问，这就是“经学”。

“经学”的发展，带来了对儒家经典多种不同的解释，这些种种不

同的解释,共同的手法差不多都侧重于对灾异现象的诠释。经学的倾向是往往通过某一灾异现象,从儒家经典中寻求其现实意义,其后果则不免是使儒家经典含义的解释具有明显的随意性,产生空疏不实的流弊和各种歧异性的理解。经学在汉代带来的最大流弊就是谶纬之学的兴起。

谶纬作为一种文化思潮,主要盛行于西汉晚期和东汉早期。所谓谶,主要指"诡为隐语,预决吉凶"的宗教预言,是某些别有用心的人或方术之士为了达到某种特殊目的而编造的谎言,如秦始皇时期"亡秦者胡"、汉昭帝时期的"公孙病已立"等等,显然都是基于现实政治而编造出来的。谶与儒家经典没有任何关系,但当谶纬作为一种文化思潮盛行后,儒生们乃至一些政治家为了使这些隐语具有神圣性,便开始使用儒家经典中的义理去诠释这种本可作多种解释的隐语。

与谶语不同,纬书与儒家经典有相当直接的关系,它的主要倾向是儒生们利用天人感应、阴阳灾异思想来对儒家经典进行穿凿、附会的解释,使得儒家经典神秘化、儒家思想宗教化。不过,必须指出的是,纬书虽然托名为儒家经典的"支流",但从学术史的角度来观察,它与早期儒家经典并无丝毫共同之处。它们只是后世儒者为获取其学术的神圣性,而假借孔子或早期儒家的名义编造的阐释经典义理的书。然而由于谶纬之学的根本目的在于现实政治,因此,它在对儒家经典进行解释时,往往不得不借助于极其深奥、神秘的表现形式,以期以宗教式的语言来表达他们对现实政治的关怀。

以谶纬迷信的形式宣传政治主张是董仲舒等人的发明,但自从经学谶纬化之后,董仲舒后学以及其他派别的人物在利用谶纬的时候则与董仲舒的立意截然相反。董仲舒的目的是为了建立与维护中央集权制度下的专制主义,而其后学及其他思想派别,在利用谶纬的时候,即使不计个人或某一集团的私利,但他们差不多都缺乏董仲舒对汉王朝的忠诚,他们所看到的是西汉政权危机重重,不可救药,甚至要求改朝换代。故而,经学的谶纬化不仅没有使儒家思想真正获

得发展，反而将儒学引入歧路。

「参考资料」

董仲舒，广川人也。少治《春秋》，孝景时为博士。下帷讲诵，弟子传以久次相授业，或莫见其面。盖三年不窥园，其精如此。进退容止，非礼不行，学士皆师尊之。武帝即位，举贤良文学之士前后百数，而仲舒以贤良对策焉。

——《汉书》卷五十六《董仲舒传》

赞曰：刘向称："董仲舒有王佐之材，虽伊、吕亡以加，管、晏之属，伯者之佐，殆不及也。"至向子歆以为："伊、吕乃圣人之耦，王者不得则不兴。故颜渊死，孔子曰'噫！天丧余。'唯此一人为能当之，自宰我、子赣、子游、子夏不与焉。仲舒遭汉承秦灭学之后，《六经》离析，下帷发愤，潜心大业，令后学者有所统壹，为群儒首。然考其师友渊源所渐，犹未及乎游、夏，而曰管、晏弗及，伊、吕不加，过矣。"至向曾孙龚，笃论君子也，以歆之言为然。

——《汉书》卷五十六《董仲舒传》

《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统；法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。

——董仲舒：《天人三策》，《汉书》卷五十六《董仲舒传》

天者，百神之君也，王者之所最尊也，以最尊天之故，故易始岁更纪，即以其初郊，郊必以正月上辛者，言以所最尊首一岁之事，每更纪者，以郊祭首之，先贵之义，尊天之道也。

——董仲舒：《春秋繁露·郊义》

人有三百六十节,偶天之数也;形体骨肉,偶地之厚也;上有耳目聪明,日月之象也;体有空窍理脉,川谷之象也;心有哀乐喜怒,神气之类也;观人之体,一何高物之甚,而类于天也。物旁折取天之阴阳以生活耳,而人乃烂然有其文理,是故凡物之形,莫不伏从旁折天地而行,人独题直立端尚正正当之,是故所取天地少者旁折之,所取天地多者正当之,此见人之绝于物而参天地。是故人之身,首坌而员,象天容也;发象星辰也;耳目戾戾,象日月也;鼻口呼吸,象风气也;胸中达知,象神明也;腹胞实虚,象百物也;百物者最近地,故要以下地也,天地之象,以要为带,颈以上者,精神尊严,明天类之状也;颈而下者,丰厚卑辱,土壤之比也;足布而方,地形之象也。是故礼带置绅,必直其颈,以别心也,带以上者,尽为阳,带而下者,尽为阴,各其分,阳,天气也,阴,地气也,故阴阳之动使,人足病喉痹起,则地气上为云雨,而象亦应之也。天地之符,阴阳之副,常设于身,身犹天也,数与之相参,故命与之相连也。天以终岁之数,成人之身,故小节三百六十六,副日数也;大节十二分,副月数也;内有五脏,副五行数也;外有四肢,副四时数也;占视占瞑,副昼夜也;占刚占柔,副冬夏也;占哀占乐,副阴阳也;心有计虑,副度数也;行有伦理,副天地也;此皆暗肤着身,与人俱生,比而偶之合,于其可数也,副数,不可数者,副类,皆当同而副天一也。是故陈其有形,以着无形者,拘其可数,以着其不可数者,以此言道之亦宜以类相应,犹其形也,以数相中也。

—— 董仲舒:《春秋繁露 · 人副天数》

天之道,春暖以生,夏暑以养,秋清以杀,冬寒以藏,暖暑清寒,异气而同功,皆天之所以成岁也。圣人副天之所行以为政,故以庆副暖而当春,以赏副暑而当夏,以罚副清而当秋,以刑副寒而当冬,庆赏罚刑,异事而同功,皆王者之所以成德也。庆赏罚刑,与春夏秋冬,以类相应也,如合符,故曰:王者配天,谓其道。天有四时,王有四政,若四时,通类也,天人所同有也。庆为春,赏为夏,罚为秋,刑为冬。庆赏罚刑之不可不具也,如春夏秋冬不可不备也;庆赏罚刑,当其处不

可不发，若暖暑清寒，当其时不可不出也；庆赏罚刑各有正处，如春夏秋冬各有时也；四政者不可以相干也，犹四时不可相干也；四政者不可以易处也，犹四时不可易处也。故庆赏罚刑有不行于其正处者，《春秋》讥也。

——董仲舒：《春秋繁露·四时之副》

臣闻天者群物之祖也。故遍覆包函而无所殊，建日月风雨以和之，经阴阳寒暑以成之。故圣人法天而立道，亦溥爱而亡私，布德施仁以厚之，设谊立礼以导之。春者天之所以生也，仁者君之所以爱也；夏者天之所以长也，德者君之所以养也；霜者天之所以杀也，刑者君之所以罚也。繇此言之，天人之征，古今之道也。

——董仲舒：《天人三策》，《汉书》卷五十六《董仲舒传》

臣闻夫乐而不乱复而不厌者谓之道；道者万世之弊，弊者道之失也。先王之道必有偏而不起之处，故政有眊而不行，举其偏者以补其弊而已矣。三王之道所祖不同，非其相反，将以救溢扶衰，所遭之变然也。故孔子曰："亡为而治者，其舜乎！"改正朔，易服色，以顺天命而已；其余尽循尧道，何更为哉！故王者有改制之名，亡变道之实。然夏上忠，殷上敬，周上文者，所继之救，当用此也。孔子曰："殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也。"此言百王之用，以此三者矣。夏因于虞，而独不言所损益者，其道如一而所上同也。道之大原出于天，天不变，道亦不变，是以禹继舜，舜继尧，三圣相受而守一道，亡救弊之政也，故不言其所损益也。繇是观之，继治世者其道同，继乱世者其道变。今汉继大乱之后，若宜少损周之文致，用夏之忠者。

——董仲舒：《天人三策》，《汉书》卷五十六《董仲舒传》

孔子曰："名不正，则言不顺。"今谓性已善，不几于无教而如其自然，又不顺于为政之道矣；且名者性之实，实者性之质，质无教之时，

何遽能善。善如米，性如禾，禾虽出米，而禾未可谓米也；性虽出善，而性未可谓善也。米与善，人之继天而成于外也，非在天所为之内也；天所为，有所至而止，止之内谓之天，止之外谓之王教，王教在性外，而性不得不遂，故曰：性有善质，而未能为善也，岂敢美辞，其实然也。天之所为，止于茧麻与禾，以麻为布，以茧为丝，以米为饭，以性为善，此皆圣人所继天而进也，非情性质朴之能至也，故不可谓性。正朝夕者视北辰，正嫌疑者视圣人，圣人之所名，天下以为正。今按圣人言中本无性善名，而有善人吾不得见之矣，使万民之性皆已能善，善人者何为不见也，观孔子言此之意，以为善甚难当；而孟子以为万民性皆能当之，过矣。圣人之性，不可以名性，斗筲之性，又不可以名性，名性者，中民之性。中民之性，如茧如卵，卵待覆二十日，而后能为雏；茧待缲以涫汤，而后能为丝；性待渐于教训，而后能为善；善，教训之所然也，非质朴之所能至也，故不谓性。性者，宜知名矣，无所待而起生，而所自有也；善所自有，则教训已非性也。是以米出于粟，而粟不可谓米；玉出于璞，而璞不可谓玉；善出于性，而性不可谓善；其比多在物者为然，在性者以为不然，何不通于类也？卵之性未能作雏也，茧之性未能作丝也，麻之性未能为缕也，粟之性未能为米也。春秋别物之理，以正其名，名物必各因其真，真其义也，真其情也，乃以为名。名霣石，则后其五，言退鹢，则先其六，此皆其真也。圣人于言，无所苟而已矣。性者，天质之朴也，善者，王教之化也；无其质，则王教不能化，无其王教，则质朴不能善。质而不以善性，其名不正，故不受也。

——董仲舒：《春秋繁露·实性》

夫仁人者，正其谊不谋其利，明其道不计其功。

——董仲舒：《天人三策》，《汉书》卷五十六《董仲舒传》

六经者，圣人之所以统天地之心，著善恶之归，明吉凶之分，通人道之正，使不悖于其本性者也。故审《六艺》之指，则天人之理可得而

和，草木昆虫可得而育，此永永不易之道也。

——《汉书》卷八十一《匡衡传》

汉儒借此以匡正其主。其时人主方崇经术，重儒臣，故遇日食地震，必下沼罪已，或则免三公。虽未必能如周宣之遇灾而俱，侧身修行，尚有君臣交儆遗意。此亦汉时实行孔教之一证。后世不明此义，谓汉儒不应言灾异，引谶纬，于是天变不足畏之说出矣。

——皮锡瑞：《经学历史》

「基本典籍」

1.（汉）董仲舒：《天人三策》，（汉）班固：《汉书・董仲舒传》，北京：中华书局，1975。

2.《春秋繁露义证》，（清）苏舆撰，钟哲点校，北京：中华书局，1995。

3.《春秋繁露校释》，钟肇鹏撰，石家庄：河北人民出版社，2005。

4.《纬书集成》，影印本，上海：上海古籍出版社，1994。

「扩展读物」

1. 周桂钿：《董仲舒评传》，南宁：广西教育出版社，1995。

2. 徐复观：《两汉思想史》，上海：华东师范大学出版社，2001。

3. 姜广辉：《中国经学思想史》第二卷，北京：中国社会科学出版社，2003。

4. 龚鹏程：《汉代思潮》，北京：商务印书馆，2005。

5. 金春峰：《汉代思想史》，北京：中国社会科学出版社，2006。

6. 栾保群：《历史上的谣与谶》，北京：中国档案出版社，2006。

思　考　题

1. **试述孔子的"德政"思想与"仁道"观及其相互关系。**

2. **如何看待孟子的性善论?**

3. **如何看待荀子的性恶论?**

4. **董仲舒的"天人感应"学说的核心是什么?**

5. **怎样理解孔子、孟子、荀子、董仲舒等早期儒家在思想上的演进理路?**

第五讲　中国思想的儒家因素（下）

继先秦原始儒家之后，儒家思想创造性发展的第二个高峰是宋明时期的儒学。现代学术界一般将宋明时期持续七百年的儒家思想主流称之为宋明新儒学。之所以称其为新，是针对原始儒学而言的，宋明时期，发源于先秦时期的儒家思想得到了崭新的创造发展。这一时期的儒家学说的发展主要集中于义理层面，旨在寻求先秦儒家经典中的大义和道理，区别于辞章考据训诂之学，宋明时期的儒家学说讨论的问题主要集中在所谓"性理之学"上，着重研究"理"、"气"、"心"、"性"等概念范畴，因此，这一时期的儒学又被称之为"理学"。在思想史上，理学也用来特指以程颐、朱熹为代表的儒学派别，以与强调"数"、"气"、"心"的其他儒学派别相区分。广义的理学则是包括所有这些新儒学派别在内的儒学运动。

理学滥觞于中唐时期，在北宋的庆历前后开始崛起，到北宋中后期开始形成几个不同的学派，这些学派及其思想奠定了理学的基础并使之初具规模。南宋之后，由于朱熹等人的努力，理学开始成为思想界的主流，同时理学内部的反对派也随之出现。及至南宋末年和蒙元时期，程朱理学成为官方正统哲学，程朱等人的著作也被指定为科举考试的主要参考书。明代中叶，程朱理学的反对派——心学——异军突起，并很快在思想界形成潮流。明清之际，理学进入批判性的反思总结阶段，作为思想运动的理学开始走向终结。理学作为中国思想的重要组成部分，不仅在元明清三代成为中国的官方意识形态，而且在朝鲜、日本和越南等地区都得到了传播、深化与发展，

从这个意义上讲,理学思想也是整个东亚文明的一种体现。

风靡七百多年的理学作为儒家思想自先秦以后最重要的一期,它以儒学为主干,融摄了佛、道的智慧,重建了儒家宇宙本体论和心性修养论,建立了以儒家道德形而上学为核心的思想体系。虽然在理学内部存在多种思想派别的区分,但总体上来看,理学思想是在为发源于先秦的儒家思想提供宇宙论和本体论的论证,呈现出了使儒家思想形上化的主要思想特质。同时,理学思想依然以儒家的圣人为理想人格,以实现圣人的精神境界为人生的终极目的,以儒家的仁义理智信为根本道德原理,以不同的方式论证儒家的道德原理具有内在的基础,以存天理、灭人欲为道德实践的基本原则,另外,理学还提出了以"心性"为主的多种"为学功夫",这些都是理学思想的基本特征。

当然,理学思想十分丰富多彩,内部的思想争论也引人入胜,不是上述简单描述所能概括的。为了进一步呈现自先秦以来儒家最重要时期的思想型态,本讲将沿着理学发展的轨迹对理学的主要思想做一介绍。

「参考资料」

"道学"之名,古无是也。三代盛时,天子以是道为政教,大臣百官有司以是道为职业,党、庠、术、序师弟子以是道为讲习,四方百姓日用是道而不知。是故盈覆载之间,无一民一物不被是道之泽,以遂其性。于斯时也,道学之名,何自而立哉。

文王、周公既没,孔子有德无位,既不能使是道之用渐被斯世,退而与其徒定礼乐,明宪章,删《诗》,修《春秋》,赞《易象》,讨论《坟》、《典》,期使五三圣人之道昭明于无穷。故曰:"夫子贤于尧、舜远矣。"孔子没,曾子独得其传,传之子思,以及孟子,孟子没而无传。两汉而下,儒者之论大道,察焉而弗精,语焉而弗详,异端邪说起而乘之,几至大坏。

千有余载,至宋中叶,周敦颐出于舂陵,乃得圣贤不传之学,作《太极图说》、《通书》,推明阴阳五行之理,命于天而性于人者,了若指

掌。张载作《西铭》,又极言理一分殊之旨,然后道之大原出于天者,灼然而无疑焉。仁宗明道初年,程颢及弟颐实生,及长,受业周氏,已乃扩大其所闻,表章《大学》、《中庸》二篇,与《语》、《孟》并行,于是上自帝王傅心之奥,下至初学入德之门。融会贯通,无复余蕴。

迄宋南渡,新安朱熹得程氏正传,其学加亲切焉。大抵以格物致知为先,明善诚身为要,凡《诗》、《书》,六艺之文,与夫孔、孟之遗言,颠错于秦火,支离于汉儒,幽沉于魏、晋六朝者,至是皆焕然而大明,秩然而各得其所。此宋儒之学所以度越诸子,而上接孟氏者欤。其于世代之污隆,气化之荣悴,有所关系也甚大。道学盛于宋,宋弗究于用,甚至有厉禁焉。后之时君世主,欲复天德王道之治,必来此取法矣。

——《宋史·道学传》

尝谓有明文章事功皆不及前代,独于理学,前代之所不及也。牛毛茧丝,无不辨析,真能发先儒之所未发。程朱之辟释氏,其说虽繁,总是只在迹上,其弥近理而乱真者,终是指他不出。明儒于毫厘之际,使无遁影。陶石篑亦曰:“若以见解论,当代诸公尽有高过者。”与羲言不期而合。

——黄宗羲:《明儒学案·发凡》

一、理学的兴起

理学的兴起,可以上溯到中唐时期。虽然理学在后世被冠以“宋明”之名,但理学所代表的新儒学复兴运动,在中唐以及北宋初年的儒家思想家那里已经肇始。

隋唐时期,佛、道两家思想十分兴盛,儒学在思想界的地位每况愈下。唐中期以后,一些儒家学者高举批判佛、道学说的旗帜,力图恢复儒家的权威。以批判佛、道思想为契机并吸收整合佛、道思想,一种新型态的儒家思想应运而生,并成为宋代理学的先驱。中唐以后的儒学复兴运动的代表性人物有韩愈、李翱等人。

韩愈(768～824年),字退之,河南南阳人。韩愈是唐代古文运动的倡导者,也是著名的诗人,在文学上有卓越的贡献,是"唐宋八大家"之首。除了在文学史上的独特地位以外,韩愈也是中唐以后儒学复兴运动的杰出代表。虽然严格而言,韩愈对于儒家义理的推进不如宋明儒家所作贡献之大,但他所宣扬的儒家"道统"说,对佛教思想的批判,对孟子和《大学》的重视,以及他的人性学说,这些对于宋代儒学的发展都起到了先驱性的作用。韩愈的思想著作主要有《原性》、《原道》、《原毁》、《原仁》、《原鬼》,号称"五原"。

为复兴儒学,抗衡佛教的法统,韩愈受佛教传法世袭以及士族族谱的影响,为儒家也构造了思想传授系统,这就是著名的"道统"说。在韩愈看来,儒家思想的核心精神(道)在往圣先贤那里有一个传承的过程,尧将此道传给舜,舜又传给禹,禹传给汤,汤将之传给文、武、周公诸圣,而文、武、周公诸圣将之传给孔子,孔子又传给孟子,孟子之后,儒家的这一道统中断了。韩愈所理解的"道",既是儒家的精神价值,也是儒家的道德原则、经典体系、政治制度以及社会秩序,韩愈以先圣流传下来的一整套思想体系来抵抗佛教的法统,并以此强调儒家思想的重要意义。韩愈构造的"道统",对于儒学复兴而言,具有重要的作用:"道统"说确认了儒家先王之道从尧那里开端,要比释迦牟尼创始的佛教法统更加源远流长;"道统"说强调了儒家道统比自西夷传入的佛教更具正统性;另外,"道统"说宣示了儒家思想体系经过先圣的传递,已经浸润到社会的各个领域,比佛教更具权威性。韩愈的"道统"说后来为北宋儒家学者所继承,使得承续先圣之道成为后儒的一种精神追求。

韩愈十分坚定地反对佛教,他认为,佛教是一种异族文化,其教义与中国社会的伦理秩序相冲突,佛教的过度发展,造成社会分工结构的破坏,损害了国家的经济利益。由于这些原因,韩愈强烈地抨击佛教,甚至提出一些激烈的主张,要求强迫僧侣还俗,焚烧佛教经典,没收寺院财产。韩愈坚定的反佛思想引导了后世儒家反击佛教的思想斗争。

宋代儒学重视孟子，这也和韩愈推尊孟子有着重要关系。在韩愈之前，孟子的地位和荀子、扬雄、董仲舒诸子不分高下。韩愈在“道统”说里将孟子作为孔子的继承人，使孟子在儒家道统里取得了和孔子同等的地位，将孟子的地位大大的提高了。韩愈还十分重视后来被宋儒定为“四书”之一的《大学》，他宣扬了《大学》里的政治伦理思想，并以《大学》里所强调的儒家宗法秩序和伦理纲常来排击佛教思想。对孟子和《大学》思想的重视，也为宋代的儒学所不断发挥和补充。

另外，韩愈的人性思想成为宋儒讨论人性问题的出发点。韩愈同董仲舒一样，认为性有三品，上品人性纯善无恶，中品人性由环境和教育影响而或善或恶，下品人性恶而无善。韩愈认为，除了三品人性之外，人还有喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲等七情。基于性有三品，韩愈进而认为，上品的性必发上品的情，所谓上品的情就是上述所列七情都合乎中道，不过多亦不过少。等而下之，中品的性则发中品的情，中品的情则可能会出现过多或过少，而下品的性发出的下品之情则要么过多，要么过少，下品的性、情只任情欲所支配。韩愈的人性思想在一定意义上对汉唐人性论有所总结，为宋儒大规模讨论心性问题作了理论上的先导。

韩愈的弟子李翱一般也被看做是理学的先驱人物之一。李翱（772～841年），字习之，陇西成纪人。李翱是韩愈所倡导的唐代古文运动的积极参加者。虽然李翱在文学成就上远不如其师，但在儒家思想尤其是儒家心性思想上，对韩愈作了补充和发展。李翱的主要思想著作是《复性书》。

性情学说是李翱思想的核心。李翱认为，性是情的根据，情是性的表现，人性本善，但由于情的迷惑和干扰，性才会变得不善。之所以会出现性情相悖的情况，其原因在于“用情”。李翱认为，用情而不溺于情，故有情也似无情，圣人就是如此；而用情却为情所昏，以至不见善之本性，普通百姓就是如此。在李翱看来，普通百姓为情所扰、所困，为达圣人之境，就必须向圣人那样去情复性。李翱认为，复性之方要求做到静时斋戒其心，动时至诚无为，这二者都是要求不思不

虑,超越动静达到绝对之静。这实际上是要求人不为闻见所蔽,不为情欲所迷,做到了这一点,本心自然静而诚明,也就复归于善的本性了。李翱的复性说为宋明理学所直接继承,后来程、朱、陆、王等理学大家都讲“复性”、“复其初”、“复如旧”、“复心之本体”等等,其理论先声就在李翱这里。

李翱也十分关切后来成为“四书”的《大学》、《中庸》,在《复性书》里经常引用《大学》和《中庸》里的话语为其思想张目。李翱和韩愈对《大学》、《中庸》的重视,促进了这两本儒家经典在宋代的升格,对理学有着重要意义。而李翱也藉其心性学说以及对《大学》、《中庸》的阐扬,成为中唐儒家复兴运动的代表人物。

宋代理学的发生,虽自中唐以来已经拉开序幕,但理学思潮在社会上形成巨大影响,儒学的真正复兴则是在北宋初年发生的。宋初儒家学者在思想学术上,积极主张振兴儒学,恢复儒学作为统治思想的独尊地位,他们排斥佛、道二教,力主从佛、道那里夺回本属儒家的精神阵地。在对待儒学思想本身上,他们否定汉唐儒学所着重从事的章句训诂、笺注疏义之学,主张从思想者本身的主观体验来领会先儒的思想,同时注重对儒家经典中的义理成分进行阐述和发挥。这一儒学思潮之兴起,其倡导者是范仲淹和欧阳修,代表人物还有胡瑗、孙复、石介等人。

范仲淹(989～1052年),字希文,苏州吴县人。欧阳修(1007～1072年),字永叔,吉州庐陵人。范仲淹和欧阳修都是中国历史上的知名人物,无论在政治史上、思想史还是文学史上都有着崇高的地位。胡瑗(993～1059年),字翼之,泰州如皋人,其祖上世居安定,学者习称安定先生。孙复(992～1057年),字明复,晋州平阳人,曾客居泰山讲学多年,故学者习称泰山先生。石介(1005～1045年),字守道,兖州奉符人,因居徂徕山下,学者习称徂徕先生。胡瑗、孙复、石介后来被理学中人称为“宋初三先生”,他们的思想是宋代儒学的先河。

范仲淹、欧阳修、胡瑗、孙复、石介等人的努力,推动了宋初庆历之际儒学复兴和理学思潮的兴起。概括来讲,由上述儒家学者开创的社

会思潮，在理论上主要包括以下几点：一是推崇由韩愈提出的“道统”学说。他们要求学者尊崇儒家之道，将尧舜禹汤文武周公之道发扬光大。由此他们批评当时虚华的文风，认为时文没有统摄儒家之道，导致了“风俗偷薄”。二是排斥佛教，弘扬儒家的道德名教。他们注重从政治伦理上批评佛家，认为佛教破坏了君臣、父子的常道，对圣人之道危害极大。同时，他们还从文化上强调“华夷之辨”，将背离儒学传统的佛教斥为夷狄之教。另外，他们还主张阐扬孔孟的礼义之道，从学问思想上和佛教进行针锋相对的思想斗争，而不仅仅靠强制的手段去压制佛教。三是尊经。他们要求从思想上、文字上都回到儒家经典那里，重视儒家经典的典范性意义。由此他们普遍尊尚六经，尤其重视《春秋》和《周易》。他们对待经典的态度和汉唐儒学有着明显不同，他们否定传统经学的章句注疏，而注重对经典提出新的理解和诠释，显示出了思想解放和寻求新的思想出路的趋势。

就儒学的复兴、新儒学的开展或者说理学的发生而言，北宋初年儒家学者的上述思想是一个承上启下的环节，它上承中唐以来的儒学复兴趋势，下启宋代理学，对于理学思想有开创之功。在宋初诸儒的持续努力下，研习儒经义理之风大开，士气随之大变，重忠孝、讲廉耻、励气节的社会氛围逐渐形成。理学就是在这场儒学复兴运动中孕育而生的。

「参考资料」

曰：“斯道也，何道也？’曰：“斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。”尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲；轲之死，不得其传焉。荀与扬也，择焉而不精，语焉而不详。由周公而上，上而为君，故其事行；由周公而下，下而为臣，故其说长。

——韩愈：《原道》

夫佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制，口不言先王之法

言,身不服先王之法服,不知君臣之义、父子之情。假如其身尚在,奉其国命,来朝京师,陛下容而接之,不过宣政一见,礼宾一设,赐衣一袭,卫而出之于境,不令惑众也。况其身死已久。…… 佛如有灵能作祸祟,凡有殃咎,宜加臣身,上天鉴临,臣不怨悔。

——韩愈:《论佛骨表》

性也者,与生俱生者也;情也者,接于物而生者也。性之品有三,而其所以为性者五;情之品有三,其所以为情者七。曰何也?曰:性之品有上中下三,上焉者,善焉而已矣;中焉者,可导而上下也;下焉者,恶焉而已矣。其所以为性者五:曰仁,曰礼,曰信,曰义,曰智。上焉者之于五也,主于一而行于四,中焉者之于五也,一不少有焉,则少反焉。其于四也混;下焉者之于五也,反于一而悖于四。性之于情视其品。情之品有上中下三,其所以为情者七:曰喜,曰怒,曰哀,曰惧,曰爱,曰恶,曰欲。上焉者之于七也,动而处中。中焉者之于七也,有所甚,有所亡,然而求合于中者也。下焉者之于七也,亡与甚,直情而行之者也。情之于性,视其品。

——韩愈:《原性》

性与情不相先也。虽然,无性则情无所生矣,是情由性而生,情不自情,因性自情;性不自性,由情以明。

——李翱:《复性书》

人之所以为圣者,性也。人之所以惑其性者,情也。喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者,皆情之所为也。情既昏,性斯匿矣。非性之过也,七者循环而交来,故性不能充也。水之浑也,其流不清;火之烟也,其光不明,非水火清明之过。沙不浑,流斯清矣;烟不郁,光斯明矣。情不作,性斯充矣。

——李翱:《复性书》

或问曰：人之昏也久矣，将复其性者，必有渐也，敢问其方？曰：弗思弗虑，情则不生；情既不生，乃为正思。正思者，无虑无思也。此斋戒其心者也，犹未离于静焉。有静必有动，有动必有静。动静不息，是乃情也。……知本无有思，动静皆离，寂然不动者，是至诚也。

——李翱：《复性书》

子思，仲尼之孙，得其祖之道，述《中庸》四十七篇以传于孟轲。轲曰：我四十不动心。轲之门人，达者公孙丑、万章之徒，盖传之矣。遭秦灭书，《中庸》之不焚者，一篇存焉。于是此道废缺，其教授者，惟节文章句、威仪击剑之术相师焉。性命之源，则吾弗能知其所传矣。

——李翱：《复性书》

有宋真、仁之际，儒林之草昧也。当时，濂、洛之徒方萌芽而未出，而睢阳戚氏（同文）在宋，泰山孙氏（复）在齐，安定胡氏（瑗）在吴，相与讲明正学，自拔于尘俗之中。亦会值贤者在朝，安阳韩忠献公（琦）、高平范文正公（仲淹）、乐安欧阳文忠公（修），皆卓然有见于道之大概，左提右挈，于是学校遍于四方，师儒之道以立。

——黄宗羲、全祖望：《宋元学案·高平学案》

宋世学术之盛，安定、泰山为之先河，程、朱二先生皆以为然。安定沉潜，泰山高明；安定笃实，泰山刚健；各得其性禀之所近。要其力肩斯道之传，则一也。安定似较泰山更醇。小程子入太学，安定方居师席，一见异之。讲堂之所得，不已盛哉。

——黄宗羲、全祖望：《宋元学案·安定学案》

宋兴八十年，安定胡先生，泰山孙先生，徂徕石先生始以师道明正学，继而濂、洛兴矣。故本朝理学虽至伊洛而精，实自三先生始，晦庵有“伊川不敢忘三先生”之语。

——黄宗羲、全祖望：《宋元学案·泰山学案》

「基本典籍」

1.《韩昌黎文集校注》,马其昶撰,上海:上海古籍出版社,1986。

2.(唐)李翱:《李文公集》,《四部丛刊》本。

3.(宋)范仲淹:《范仲淹全集》,南京:凤凰出版社,2004。

4.(宋)石介:《徂徕石先生文集》,北京:中华书局,1984。

5.(清)黄宗羲、全祖望:《宋元学案》,北京:中华书局,1986。

「扩展读物」

1.陈寅恪:《金明馆丛稿初编》"论韩愈",上海:上海古籍出版社,1980。

2.徐洪兴:《思想的转型——理学发生过程研究》,上海:上海人民出版社,1996。

3.陈弱水:《〈复性书〉思想渊源再探——汉唐心性观念史之一章》,台北:《中央研究院历史语言研究所集刊》第69本第3分册,1998。

4.(美)包弼德(Peter K. Bol):《斯文——唐宋思想的转型》,刘宁译,南京:江苏人民出版社,2001。

5.何兆武:《从宋初三先生看理学的经院哲学实质》,收入《历史理性批判论集》,北京:清华大学出版社,2001。

二、理学的展开

经过中唐、宋初的儒学复兴运动,儒学思潮渐渐在宋代思想界占据主流位置,在这样的思想环境下,新儒学或者说理学逐渐形成。北宋时期,理学思想家的主要代表有周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐,思想史上一般将五人并称为"北宋五子",他们是理学的主要开创者,由于他们的努力,理学逐渐得以展开。为了与佛老思想相抗衡,北宋五子将儒家的忠、孝、节、义提升到了"天理"的高度,形成一整套囊括天人关系的严密思想体系,这就是本讲反复提到的理学,或者说新儒

学。北宋五子的思想成就代表了理学在形成时期的思想形态，下面对他们的主要思想作一简要介绍，以期反映理学在形成和展开时期的思想面貌。

周敦颐（1017～1073 年），字茂叔，死后赐谥元公，道州营道人，晚年在庐山构筑濂溪学堂，学者习称其为濂溪先生，他的学说也往往被称为濂学。周敦颐被后儒奉为“道学宗主”，尊为理学的开山祖师。周敦颐的思想主要集中在《太极图说》和《通书》里，这两本著作也成为理学的经典。

周敦颐以《易传》、《中庸》为依据，接受道教、佛教的某些思想，把宋初道士陈抟的《无极图》改造为《太极图》，并以此来论证世界本体及其形式发展，构想了包括万物、人类和道德在内的万事万物衍生规律，把人与天地万物的本原合而为一，从而为“理”生万物的理论提供了依据。

周敦颐提出“无极而太极”的宇宙衍化论，他认为，宇宙的原初实体为无形无限的太极元气，太极元气分化为阴阳二气，阴阳二气变化交合而成五行，各具特质的五行进一步化合凝聚，从而产生万物。这样，周敦颐就构造了一个宇宙发展图式：太极→阴阳→五行→万物。这个图式说明，周敦颐将世界在本质上看做是从某种混沌中产生出来的东西，是一个在时间过程中逐渐生成的东西。周敦颐的“无极而太极”的宇宙论，建构了一个本无而不空的原初本体，克服了佛教的空无本体论，为理学本体论思想的发展开辟了新的致思路径。

周敦颐在其思想体系中提出了无极、太极、阴阳、五行、性命、动静、无欲等一系列范畴，这些都成为了宋明理学的基本范畴。另外，周敦颐提出的“寻孔颜乐处”的问题，其实质是如何在贫困中保持精神快乐、获得一种超越人生利害的内在道德幸福和愉快的问题。周敦颐以“孔颜乐处”为话头的道德境界学说和人生理想学说经二程发扬后，成为理学的重大课题，对理学境界和人格学说影响至大至远。

邵雍（1011～1077 年），字尧夫，其先祖世居河北范阳，至他父亲时移居河南。邵雍死后谥康节，故后世称其为康节先生。邵雍是理

学中“数学”一派的代表人物,构筑了一个庞大的先天象数学思想体系,他的主要思想著作有《皇极经世书》和《击壤集》。

邵雍的先天象数学中的所谓“象”,指依托于《易经》所编制的八卦图象以及随之而来的繁琐推论;所谓“数”,是指万物的演变都有“数”的规定。邵雍把宇宙发生的过程归结为“象”和“数”的演变过程。他认为,万物是由一个本体“太极”或者说“道”演化而来,太极生天生地,在天有日、月、星、辰“四象”,在地有水、木、土、石“四象”,由日、月、星、辰而有寒、暑、昼、夜之变,由水、木、土、石而有雨、风、露、雪之化,这些变化进而产生万物。邵雍主张“数”是宇宙演化的最高法则,他认为,宇宙间的万物和人事都有“数”,依据他推演的神秘之“数”,可以推算天地万物和人间万事的命运。邵雍以其构造的象数系统来解释宇宙、自然、社会和人生,具有明显的主观性,但从哲学上来讲,他的这套解释系统,和周敦颐的“无极而太极”的宇宙图式一样,运用系统的思辨,自觉地将宇宙的自然结构与人的精神结构融合起来,以寻找其统一的本原,为理学的建立开辟了道路。邵雍以后,象数学逐渐成为理学家借以表达理学思想的一种重要形式,而邵雍则是第一个用象数学理论和方法建立理学思想体系的理学家,是先天象数学的开创者,后世的理学家多从他那里吸取思想资料来丰富各自的学说。

邵雍还提出了“皇帝王霸”的社会历史观。邵雍认为,人类的历史发展,经历了皇、帝、王、伯(霸)的四个阶段,这四个阶段就是:以道化民的三皇之世,以德教民的五帝之世,以功劝民的三王之世,以力率民的五霸之世,三皇到五霸的过程,实际上是从极盛到衰落的过程。邵雍以此来解释社会历史发展进程,表现出一种对历史发展的悲观态度。

邵雍一生襟怀洒落,自谓“平生不作皱眉事”,因而自号安乐先生,其人生态度和境界为理学后学多所推尚。

张载(1020～1077年),字子厚,祖籍大梁,生于长安。张载久居陕西凤翔府郿县横渠镇讲学,故学者习称为横渠先生。由于张载讲

学关中，门人弟子也多为关中子弟，因此他所创立的学派也被称为关学。张载提出了以“太虚即气”的宇宙本体论为基础的一系列重要思想，在整个宋明理学思想图景中占据了显要的位置。他的思想著作有《正蒙》、《横渠易说》、《经学理窟》等，现都合编在《张载集》中。

和大多数理学家一样，张载的哲学思想也是在批判佛、道思想中建构起来的。张载否定了佛、道哲学的本体论。通过对“虚”、“气”概念的界定及二者关系的辨析，张载提出了“太虚即气”的宇宙本体论。张载第一次在哲学意义上明确提出“气”的概念，并以气为天地万物的共同本原和本质。张载认为，宇宙中的一切现象，大到苍茫天空，变化莫测的风霜雨雪、山脉河流，小至飞鸟游鱼、花草树木等，都是“气”的不同表现形态。在他看来，蒸发蓄积的气态物质是气，凝结聚合的固态物质是气，即使浩然（广袤无边）、湛然（深远无际）的无形质可见的虚空也还是气。张载认为，有形可见之“气”与无形可见之“太虚”的关系，实质上是气的两种不同表现形态之间的关系，太虚当指气散而未聚的原始状态。世界万物统一于气，气有聚散而无生灭，气聚则有形可见，气散则无形不可见，太虚无形无状，但并不是空无所有，这也就是所谓“知太虚即气，则无无”，没有虚无存在，这样就否定了佛教虚无的本体观念。先秦原始儒家以“天”、道家以“道”作为最高本体，而张载却认为所谓“天”或“道”都是气，气是宇宙最高本体，太虚即所谓“天”，即宇宙空间，而“道”则是气化的过程，这是儒家思想的重要发展流变。

张载从“气一元论”的宇宙观出发来说明人性，认为宇宙中的事物是由气所构成的，人也是由气凝聚而成的。因为气有阴阳、清浊之别，因此便产生了万殊不一的人和物。气的本性就是人和物的本性。张载把人性看成由“天地之性”和“气质之性”两部分所构成。张载认为，天地之性清澈纯一而无不善，它通天道，体万物，是人先天具有的能力，是长期不变的；而气质之性是有形体之后才有的，它驳杂不纯，有善有恶，可变，是人的各种欲望和不善的根源。人性既然是由天地之性与气质之性所组成的，先天具有的天地之性纯善无恶，后天的气

质之性有善有恶,那么一般的人性必然是善恶相混;气质之性既然是可以变化的,因此,人人可以通过"变化气质"的道德修养功夫,恢复先天的善性。张载的人性论是对前人人性学说全面的批判性总结,它意识到人性有一般与特殊之别,这是一个重要贡献,从而开创了人性学说的新阶段。朱熹曾高度评价张载的人性说,认为该说大有功于"圣门"。这种由张载所创始,后来又经程颐、朱熹加工改造的人性论,成为宋明理学中占统治地位的人性学说。

张载还在《西铭》中提出著名的"民胞吾与"思想。《西铭》(又称《订顽》)作为张载的思想纲领,后人有的将它编入《正蒙》最后一篇,有的将它放在《张子全书》卷首,是张载著作中最著名的篇章,被后世学者推崇备至,甚至与《论语》、《孟子》等经典相提并论。《西铭》全文仅三百余字,张载在其中精心设计了一个"民胞吾与"的万物一体境界。处在万物一体之境的世界如同是一个和谐的大家庭,人民都是我的同胞,万物都是我的同伴,人人都是天地的儿子,大家尊老爱幼,和睦相处,连君主也只是天地之子中的一员。在《西铭》中,张载更为强调的是每个社会成员都应当觉悟到自己是这个万物一体社会的成员,有了这种意识,个体的道德自觉才会大大提高,才会涵养出超道德的自由人格,达到真善美高度统一的理想境界。这也正是宋明理学中"天人合一"思想的集中体现。

另外,张载还提出被后来儒家知识分子反复称道的"横渠四句":为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平。"横渠四句"激励了一代又一代的儒家知识分子以天下为己任,以国家和黎民的事业为自己的志业,并为此终生奉行道德理想,将个人的生死利害置之度外。"横渠四句"也代表了宋明理学的精神传统,对儒家知识分子的文化心理结构产生了深远的影响。

张载在中国哲学史上第一次提出比较完备的有关"气"的理论,建立了比较系统的"气一元论"哲学体系,对宋明清几代哲学家都产生了重大影响。而张载首创的"天地之性"和"气质之性"学说则备受程、朱推崇,也为明儒王阳明所吸收,成为理学心性论思想的重要组

成部分。在张载思想体系中，理学的基本框架已经形成，许多理学的命题也已具备，从这一点来看，张载对理学思想有着重要的推进。

程颢、程颐兄弟在学术史上合称二程，二程的学说是北宋时期影响最大、也是最为典型的理学思想。程颢（1032～1085年），字伯淳，河南伊川人，因其死后，当时的太师文彦博在墓表里称其为“明道先生”，后来学者皆从之。程颐（1033～1109年），字正叔，是程颢的弟弟，学者称其为伊川先生。二程长期在洛阳讲学，所以一般称他们创立的学派为洛学。二程曾问学于周敦颐，也受到过张载、邵雍和司马光等人的影响，而其中尤以与张载的学问切磋最为人瞩目。二程在思想上融会诸家，以“理”为其思想的核心，强调道德原则对于人生和社会的意义，注重内心生活和精神修养，在儒家思想内部形成了一个新的学派，在北宋正统道学（理学）的开创中起了决定性的作用。程颢、程颐的思想宗旨虽大致相同，但在具体问题的思想倾向上各有侧重。这也就是说，虽然思想史上二程并称，但其实程颢和程颐的思想还是要作区分的。但如果不从具体的研究来考虑，仅就一般思想史的介绍而言，程颢、程颐的思想可以合称为二程思想。二程的言论和著作，后人编为《二程全书》，现有中华书局新的校勘本《二程集》。

二程思想体系的最高范畴是“理”或“天理”。二程强调，他们的整个学问的根本在他们自家体贴出来的“天理”二字上。在二程那里，“理”或“天理”作为本体论意义上的范畴，首先指的是宇宙的终极本原和主宰世界的至上存在，“天理”独立于万物之外，却又产生和支配着万物。另外，在二程那里，“天理”还是一个贯通自然与社会的普遍原理，是道德原则、社会规范的总称。二程认为，“天理”可以支配宇宙、社会、人生，各有区分的自然规律、社会规范、人性人心都统一于这个普遍的“天理”。二程的“天理”学说既代表儒家传统的天道论，也将人道提高到天道的意义上来论证其普遍性和必然性，是儒家“天人合一”思想的新形式。

在人性论思想上，二程祖述孟子，认为人性至善。二程认为，人

性是天生固有，不为外铄，人性是天命之性、本然之性、无所不善之性，这样的人性也可称之为“天性”、“德性”、“理性”。二程也承认，一旦天命之性落入生命的习染之中，可以为善也可以为不善。可以为善为不善的习性是气质之性、气禀之性、生质之性。天命之性和气质之性在二程人性思想里，是相即而不离的，二程藉此将道德理想和人的具体生命活动统一起来。二程认为，作为人要弘扬人性中善的天理，而去除不合节度的欲望和情感。为此他们提出“敬”的道德修养方法。程颢主张“诚敬”，强调诚敬功夫来积极涵养德性，但程颢认为诚敬也不要过分着力把持，不要因为诚敬妨碍了和乐，破坏了内心的自然平和。程颐主张“持敬”，讲究整齐严肃与主一无适的“主敬”，要求人从外在举止与内在思虑情感两方面严格约束自己。另外，在修养论上，二程还强调格物穷理，要求人们在事事物物上体认天理，通过遍求多识的积累涵养功夫来探求事物中蕴涵的天理，并通过在人伦中践履天理的要求，达到“至善”的道德境界。

在个人人生境界上，二程略有分别。程颢强调“仁者与天地万物一体”，追求“与物同体”的和乐境界与圣贤气象。而程颐偏重于“理与己一”的理性快乐，强调通过理性认知达到仁者的快乐。二程所强调的人生境界，大概都不出乎儒家仁者之乐，也就是乐道、乐仁、乐义的精神快乐。

二程的理学思想体系，是宋代正统理学的典型型态，后来完成于朱熹并统治思想界数百年的程朱理学，在二程那里实际上已经初具规模。北宋五子所创建的濂学(周敦颐)、象数学(邵雍)、关学(张载)以及洛学，也只有二程的洛学延续时间较长，影响较大。

「参考资料」

周敦颐，字茂叔，道州营道人。元名敦实，避英宗旧讳改焉。……以疾求知南康军。因家庐山莲花峰下。前有溪，合于湓江，取营道所居濂溪以名之。抃再镇蜀，将奏用之，未及而卒，年五十七。

黄庭坚称其“人品甚高，胸怀洒落，如光风霁月。廉于取名而锐

于求志，薄于徼福而厚于得民，菲于奉身而燕及茕嫠，陋于希世而尚友千古。”

博学行力，著《太极图》，明天理之根源，究万物之终始。

……

又著《通书》四十篇，发明太极之蕴。序者谓“其言约而道大，文质而义精，得孔、孟之本源，大有功于学者也。”

——《宋史·道学一》

孔、孟而后，汉儒止有传经之学，性道微言之绝久矣。元公（周敦颐）崛起，二程嗣之，又复横渠诸大儒辈出，圣学大昌，故安定、徂徕卓乎有儒者之矩范，然仅可谓有开之必先。若论阐发心性义理之精微，端数元公之破暗也。

——黄宗羲、全祖望：《宋元学案·濂溪学案》黄百家案语

无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、木、金、土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也。太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物，万物生生，而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵，形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：“立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义。”又曰：“原始反终，故知死生之说。”大哉《易》也，斯其至矣。

——周敦颐：《太极图说》

颜子“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，而不改其乐”，夫富贵，人所爱也，颜子不爱不求，而乐于贫者，独何心哉？天地间有至贵至富可爱可求而异于彼者，见其大而忘其小焉尔。见其大则心泰，心

泰无不足。

——周敦颐：《通书》

昔受学于周茂叔，每令寻颜子仲尼乐处，所乐何事。

——程颢、程颐：《遗书》卷二上

邵雍字尧夫。其先范阳人，父古徙衡漳，又徙共城。雍年三十，游河南，葬其亲伊水上，遂为河南人。

雍少时，自雄其才，慷慨欲树功名。于书无所不读，始为学，即坚苦刻厉，寒不炉，暑不扇，夜不就席者数年。已而叹曰："昔人尚友于古，而吾独未及四方。"于是逾河、汾，涉淮、汉，周流齐、鲁、宋、郑之墟，久之，幡然来归，曰："道在是矣。"遂不复出。

北海李之才摄共城令，闻雍好学，尝造其庐，谓曰："子亦闻物理性命之学乎？"雍对曰："幸受教。"乃事之才，受《河图》、《洛书》、《宓义》八卦六十四卦图像。……遂衍宓羲先天之旨，著书十余万言行于世，然世之知其道者鲜矣。

雍高明英迈，迥出千古，而坦夷浑厚，不见圭角，是以清而不激，和而不流，人与交久，益尊信之。河南程颢初侍其父识雍，论议终日，退而叹曰："尧夫，内圣外王之学也。"雍知虑绝人，遇事能前知。程颐尝曰："其心虚明，自能知之。"当时学者因雍超诣之识，务高雍所为，至谓雍有玩世之意；又因雍之前知，谓雍于凡物声气之所感触，辄以其动而推其变焉。于是摭世事之已然者，皆以雍言先之，雍盖未必然也。

——《宋史·道学一》

天生于动者也，地生于静者也，一动一静交，而天地之道尽之矣。动之始则阳生焉，动之极则阴生焉，一阴一阳交而天之用尽之矣。静之始则柔生焉，静之极则刚生焉，一柔一刚交而地之用尽之矣。动之大者谓之太阳，动之小者谓之少阳。静之大者谓之太阴，静之小者谓之少阴。太阳为日，太阴为月，少阳为星，少阴为辰，日月星辰交而天

之体尽之矣。静之大者谓之太柔,静之小者谓之少柔。动之大者谓之太刚,动之小者谓之少刚。太柔为水,太刚为火,少柔为土,少刚为石,水火土石交而地之体尽之矣。日为暑,月为寒,星为昼,辰为夜,暑寒昼夜交而天之变尽之矣。水为雨,火为风,土为露,石为雷,雨风露雷交而地之化尽之矣。暑变物之性,寒变物之情,昼变物之形,夜变物之体,性情形体交而动植之感尽之矣。雨化物之走,风化物之飞,露化物之草,雷化物之木,走飞草木交而动植之应尽之矣。

——邵雍:《皇极经世·观物篇之五十一》

太阳之体数十,太阴之体数十二,少阳之体数十,少阴之体数十二。少刚之体数十,少柔之体数十二,太刚之体数十,太柔之体数十二。进太阳少阳太刚少刚之体数,退太阴少阴太柔少柔之体数,是谓太阳少阳太刚少刚之用数。进太阴少阴太柔少柔之体数,退太阳少阳太刚少刚之体数,是谓太阴少阴太柔少柔之用数。太阳少阳太刚少刚之体数一百六十,太阴少阴太柔少柔之体数一百九十二。太阳少阳太刚少刚之用数一百一十二,太阴少阴太柔少柔之用数一百五十二。以太阳少阳太刚少刚之用数唱太阴少阴太柔少柔之用数,是谓日月星辰之变数。以太阴少阴太柔少柔之用数和太阳少阳太刚少刚之用数,是谓水火土石之化数。日月星辰之变数一万七千二十四,谓之动数,水火土石之化数一万七千二十四,谓之植数,再唱和日月星辰水火土石之变化通数二万八千九百八十一万六千五百七十六,谓之动植通数。

——邵雍:《皇极经世·观物篇之六十一》

孔子赞易自牺轩而下,序书自尧舜而下,删诗自文武而下,修春秋自桓文而下。自牺轩而下,祖三皇也。自尧舜而下,宗五帝也。自文武而下,子三王也。自桓文而下,孙五伯也。祖三皇,尚贤也。宗五帝,亦尚贤也。三皇尚贤以道,五帝尚贤以德。子三王,尚亲也。孙五伯,亦尚亲也。三王尚亲以功,五伯尚亲以力。

——邵雍:《皇极经世·观物篇之五十六》

先生（邵雍）德气粹然，望之可知其贤。然不事表暴，不设防畛，正而不谅，通而不汙，清明坦夷，洞彻中外，接人无贵贱亲疏之间，群居燕饮，笑语终日，不取甚异于人……其与人言，必依于孝弟忠信，乐道人之善，而未尝及其恶，故贤者悦其德，不贤者服其化，所以厚风俗、成人材者，先生之功多矣。

——程颐：《邵尧夫先生墓志铭》，《文集》卷四

张载，字子厚，长安人。少喜谈兵。至欲结客取洮西之地。年二十一，以书谒范仲淹，一见知其远器，乃警之曰："儒者自有名教可乐，何事于兵。"因劝读《中庸》。载读其书，犹以为未足，又访诸释、老，累年究极其说，知无所得，反而求之《六经》。尝坐虎皮讲《易》京师，听从者甚众。一夕，二程至，与论《易》，次日语人曰："比见二程，深明《易》道，吾所弗及，汝辈可师之。"撤坐辍讲。与二程语道学之要，涣然自信曰："吾道自足，何事旁求。"于是尽弃异学，淳如也。……

还朝，即移疾屏居南山下，终日危坐一室，左右简编，俯而读，仰而思，有得则识之，或中夜起坐，取烛以书。其志道精思，未始须臾息，亦未尝须臾忘也。敝衣蔬食，与诸生讲学，每告以知礼成性、变化气质之道，学必如圣人而后已。以为知人而不知天，求为贤人而不求为圣人，此秦、汉以来学者大蔽也。故其学尊礼贵德、乐天安命，以《易》为宗，以《中庸》为体，以《孔》、《孟》为法，黜怪妄，辨鬼神。其家昏丧葬祭，率用先王之意，而傅以今礼。又论定井田、宅里、发敛、学校之法，皆欲条理成书，使可举而措诸事业。……

载学古力行，为关中士人宗师，世称为横渠先生。著书号《正蒙》，又作《西铭》。程颐尝言："《西铭》明理一而分殊，扩前圣所未发，与孟子性善养气之论同功，自孟子后盖未之见。"学者至今尊其书。

——《宋史·道学一》

太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔；至静无感，性之渊源，有识有知，物交之客感尔。客感客形与无感无形，惟尽性者一之。

天地之气，虽聚散、攻取百涂，然其为理也顺而不妄。气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。然则圣人尽道其间，兼体而不累者，存神其至矣。彼语寂灭者往而不反，徇生执有者物而不化，二者虽有间矣，以言乎失道则均焉。

聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣。

知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二，顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于易者也。若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏“有生于无”自然之论，不识所谓有无混一之常；若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。此道不明，正由懵者略知体虚空为性，不知本天道为用，反以人见之小因缘天地。明有不尽，则诬世界乾坤为幻化。幽明不能举其要，遂躐等妄意而然。不悟一阴一阳范围天地、通乎昼夜、三极大中之矩，遂使儒、佛、老、庄混然一涂。语天道性命者，不罔于恍惚梦幻，则定以“有生于无”，为穷高极微之论。入德之途，不知择术而求，多见其蔽于诐而陷于淫矣。

——张载：《正蒙·太和篇》

天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也；受光有小大、昏明，其照纳不二也。…… 形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。

——张载：《正蒙·诚明篇》

气质犹人言性气，气有刚柔、缓速、清浊之气也，质，才也。气质是一物，若草木之生亦可言气质。惟其能克己则为能变，化却习俗之气性，制得习俗之气。所以养浩然之气是集义所生者，集义犹言积善也，义须是常集，勿使有息，故能生浩然道德之气。某旧多使气，后来殊减，更期一年庶几无之，如太和中容万物，任其自然。

——张载：《经学理窟·学大原上》

乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体，天地之帅，吾其性，民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长，慈孤弱，所以幼其幼，圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾、惸独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之，子之翼也；乐且不忧，纯乎孝者也。违曰悖德，害仁曰贼，济恶者不才，其践形，惟肖者也。知化则善述其事，穷神则善继其志，不愧屋漏为无忝，存心养性为匪懈。恶旨酒，崇伯之子顾养；育英材，颍封人之锡类。不弛劳而底豫，舜其功也；无所逃而待烹，申生其恭也。体其受而归全者，参乎！勇于从而顺令者，伯奇也。富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉女于成也。存，吾顺事；殁，吾宁也。

——张载：《正蒙·乾称篇》

程颢，字伯淳，世居中山，后从开封徙河南。……颢资性过人，充养有道，和粹之气，盎于面背，门人交友从之数十年，亦未尝见其忿厉之容。遇事优为，虽当仓卒，不动声色。自十五六时，与弟颐闻汝南周敦颐论学，遂厌科举之习，慨然有求道之志。泛滥于诸家，出入于老、释者几十年，返求诸《六经》而后得之。秦、汉以来，未有臻斯理者。……颢之死，士大夫识与不识，莫不哀伤焉。文彦博采众论，题其墓曰明道先生。其弟颐序之曰："周公没，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。无善治，士犹得以明夫善治之道，以淑诸人，以传诸后；无真儒，则贸贸焉莫知所之，人欲肆而天理灭矣。先生生于千四百年之后，得不传之学于遗经，以兴起斯文为己任，辨异端，辟邪说，使圣人之道焕然复明于世，盖自孟子之后，一人而已。然学者于道不知所向，则孰知斯人之为功；不知所至，则孰知斯名之称情也哉。"嘉定十三年，赐谥曰纯公。淳祐元年封河南伯，从祀孔子庙庭。

程颐，字正叔。年十八，上书阙下，欲天子黜世俗之论，以王道为心。游太学，见胡瑗问诸生以颜子所好何学，颐因答曰：……瑗得其文，大惊异之，即延见，处以学职。吕希哲首以师礼事颐。治平、元丰

间，大臣屡荐，皆不起。……苏轼不悦于颐，颐门人贾易、朱光庭不能平，合攻轼。胡宗愈、顾临诋颐不宜用，孔文仲极论之，遂出管勾西京国子监。久之，加直秘阁，再上表辞。董敦逸复摭其有怨望语，去官。绍圣中，削籍窜涪州。李清臣尹洛，即日迫遣之，欲入别叔母亦不许，明日赆以银百两，颐不受。徽宗即位，徙峡州，俄复其官，又夺于崇宁。卒年七十五。颐于书无所不读。其学本于诚，以《大学》、《语》、《孟》、《中庸》为标指，而达于《六经》。动止语默，一以圣人为师，其不至乎圣人不止也。张载称其兄弟从十四五时，便脱然欲学圣人，故卒得孔、孟不传之学，以为诸儒倡。其言之旨，若布帛菽粟然，知德者尤尊崇之。……平生诲人不倦，故学者出其门最多，渊源所渐，皆为名士。涪人祠颐于北岩，世称为伊川先生。嘉定十三年，赐谥曰正公。淳祐元年，封伊阳伯，从祀孔子庙庭。

——《宋史·道学一》

理则天下只是一个理，故推之四海而准，须是质诸天地，考诸三王不易之理。故敬则只是敬此者也，仁是仁此者也，信是信此者也。又曰：颠沛造次必于是。又言：吾斯之未能信，只是道得如此，更难为名状。

——程颢、程颐：《遗书》卷二上

万物皆只是一个天理，己何与焉？至如言：天讨有罪，五刑五用哉！天命有德，五服五章哉！此都只是天理自然当如此。人几时与？与则便是私意。有善有恶。恶则理当喜，如五服自有一个次第以章显之。恶则理当恶，彼自绝于理，故五刑五用，曷尝容心喜怒于其间哉？

——程颢、程颐：《遗书》卷二上

问：天道如何？曰：只是理，理便是天道也。且如说皇天震怒，终不是有人在上震怒，只是理如此。

——程颢、程颐：《遗书》卷二十二上

又问：性如何？曰：性即理也，所谓理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善，而有不善者才也。性即是理，理则自尧、舜以至于涂人，一也。才禀于气，气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚。

——程颢、程颐：《遗书》卷十八

生之谓性，性即气，气即性，生之谓也。人生气禀，理有善恶，然不是性中之有此两物相对而生也。有自幼而善，有自幼而恶，是气质然也。善固性也，然恶亦不可不讲之性也。盖生之谓性，人生而静以上不究说。才说性时，便已不是性也。

——程颢、程颐：《遗书》卷一

执事须是敬，又不可矜持太过。

——程颢、程颐：《遗书》卷三

敬以直内是涵养意。言不庄不敬，则鄙诈之心生矣；貌不庄不敬，则怠慢之心生矣。

——程颢、程颐：《遗书》卷一

敬只是主一也。主一，则既不之东，又不之西，如是则只是中；既不之此，又不之彼，如是则只是内。存此，则自然天理明。

——程颢、程颐：《遗书》卷十五

或问：进修之术何先？曰："莫先于正心诚意，诚意在致知。'致知在格物。'格，至也，如'祖考来格'之格。凡一物上有一理，须是穷至其理。穷理亦有多端：或读书，或讲明义理；或论古今人物，别其是非；或应接事物而处其当，皆穷理也。"或问：格物须是物物格之，还只格一物而万理皆知？曰："怎生便会该通，若只格一物便通众理，虽颜子亦不敢如此道。须是今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处。"

——程颢、程颐：《遗书》卷十八

学莫大于知本末终始。致知格物,所谓本也,始也;治天下国家,所谓末也,终也。治天下国家,必本诸身。其身不正,而能治天下国家者,无之。格犹穷也,物犹理也,若曰穷其理云尔。穷理然后足以致知,不穷则不能致也。

——程颢、程颐:《粹言》卷十八

学者须先识仁。仁者,浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。识得此理,以诚敬存之而已,不须穷索。若心懈则有防,心苟不懈,何妨之有?理有未得,故须穷索。存久自明,安待穷索?此道与物无对,大不足以名之,天地之用皆我之用。孟子言"万物皆备于我",须反身而诚,乃为大乐。

——程颢、程颐:《遗书》卷二上

为人处世间,得见事无可疑处,多少快活。

——程颢、程颐:《遗书》卷十八

闲来无事不从容,睡觉东窗日已红。万物静观皆自得,四时佳兴与人同,道通天地有形外,思入风云变态中。富贵不淫贫贱乐,男儿到此是豪雄。

——程颢、程颐:《文集》卷三

「基本典籍」

1.(宋)周敦颐:《周敦颐集》,陈克明点校,北京:中华书局,1990。

2.(宋)邵雍:《皇极经世》,李一忻点校,北京:九州出版社,2003。

3.(宋)张载:《张载集》,北京:中华书局,1978。

4.(宋)程颢、程颐:《二程集》,王孝鱼点校,北京:中华书

局，1981。

「扩展读物」

1. 杨柱才：《道学宗主——周敦颐哲学思想研究》，北京：人民出版社，2004。

2. 唐明邦：《邵雍评传》，南京：南京大学出版社，1998。

3. 陈俊民：《张载哲学思想及其关学学派》，北京：人民出版社，1986。

4. 丁为祥：《虚气相即——张载哲学体系及其定位》，北京：人民出版社，2000。

5. （英）葛瑞汉（A. C. Graham）：《二程兄弟的新儒学》，程德祥等译，郑州：大象出版社，2000。

三、理学的大成

理学经北宋五子的理论努力以后，到南宋时期，已经颇具规模。但理学在北宋时期直至南宋初年，仍没有达到其思想的鼎盛。理学的鼎盛是伴随着理学的体系化而到来的，而理学的体系化，由理学的集大成者朱熹完成。

朱熹（1130～1200年），字元晦，号晦庵，徽州婺源人，侨居福建建阳。朱熹因长期在福建的崇安、建阳讲学，因此一般称他的学派为闽学，为宋代濂、洛、关、闽四大学派中最为晚出的一派，也是最为重要、影响最大的一派。朱熹早年泛滥辞章，出入佛老，兴趣广泛，后以二程理学思想为宗，吸收和融会了周敦颐、邵雍、张载等人的学说，承继孔孟道统，构筑了博大精深的理学思想体系。朱熹全面总结了北宋以来的理学成就，成为宋代理学的集大成者，也是整个宋明新儒学的中心人物。朱熹学问思想体系十分庞大，对于经学、史学、文学、佛学、道教甚至自然科学，都有所涉及、有所著述，他是中国思想史上最为著名的思想家之一。

朱熹把《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》合编为“四书”，并为之诠释，使得四书在南宋以后成为高于五经的儒家经典体系，他对四书的诠释后来被奉为科举考试的标准，绵延数百年而不衰。朱熹的著作极为丰富，其中在思想史上产生巨大影响的有《四书集注》、《四书或问》、《周易本义》、《太极解义》以及讲学语录《朱子语类》，另外还有《朱文公文集》，这些著作，后世有多种合集流传，近年上海古籍出版社和安徽教育出版社联合出版有《朱子全书》。

朱熹思想体系的核心范畴是“理”，有时也称“道”或“太极”。在朱熹那里，理寂然不动，毫无造作，是一个实而不有、虚而不无的东西，是气及万物赖以存在的根据或者本原。朱熹所说的理，是先于自然事物和社会现象的形而上者，在各种具体事物没有产生之前，形上之理就已经存在，理是超越世间一切具体事物的绝对本体；同时，理又是事物的规律，天下事事物物都依照此理而行，万物皆有理，都须循理而行之；另外，理还是社会道德规范的源泉，是伦理道德的基本准则，从这个意义上讲，理是人们在社会生活中应当遵循的“当然之则”，是人伦之道。在朱熹思想里，理和道的意义基本相同。而且，他有时还称理为太极，“太极只是一个理字”，太极是无以复加的最高范畴，是天地万物之理的总体。太极包含万物之理，万物也可以分别体现整个太极。人人有一太极，物物有一太极。每一个具体的人或物都以抽象的理作为存在之源，而这些具体的人或物又都具有各自之理，这就是所谓的“理一分殊”。朱熹对于理的规定十分丰富，而理也是其思想中最为核心的概念。

以理为核心，朱熹还探讨了理与气的关系。在理学话语系统中，气是形而下者，有情、有状、有迹。在朱熹之前的理学家，张载强调气，而忽视理，二程重视理，但忽视气，朱熹则将理、气关系作了深入分析。朱熹认为，一切事、物、器都是由理与气构成，理是事物的本质，也是事物的规则，而气是构成一切事物的质料。理、气相合共同构成宇宙万物，在现实世界里，理与气不能分离，没有无理之气，也没有无气之理。但是朱熹又认为，虽然理气在现实中不可分，但就本源

而言，理是先于气而生的。理制约、决定着气，理生出气而寓于气中。总之，在朱熹看来，理气不可分，但理在气先。

在朱熹的思想体系中，“心”主要指的是人不同于物而具有的意识和认识能力，“心”的功能在于思。“心”是虚灵不测、妙用无穷的，“心”无形无影，不是实有之物，但“心”却可以认识一切、体察一切。人正是因为有了“心”，才能对万物之理、人身之理以及太极阴阳五行动静等用理性的眼光去观察、认识，并最终接受理之全体。另外，在朱熹看来，“心”也是天理寓于人身的方所，天理在于人心，“心”虽不是天理但却包容和蕴涵天理。

“性”这一概念在朱熹那里有多重含义，朱熹认为，“性”一是指天命之性、本然之性，是人得之于天命而禀受在己之“德”；二是指气质之性，气质之性相对于天命之性，是从气质之禀受而言，并非别有一性。在朱熹那里，天命之性是从本然上说，从形上之理上说；而气质之性是兼理气而言，是从形下的角度上说。天命之性就是天理，它是天理在人心中纯然至善、无丝毫杂质渗入其间的状态，完美无缺，万善皆备。气质之性是天理产生之后，由于理所寓住的物体都有气聚和而成，而气又有清浊之分，所以天理就有所遮蔽、侵蚀，不免使之具有杂质，因而产生了气质之性。

与天命之性和气质之性相联系的，还有道心、人心的思想。朱熹认为，道心出于天理或性命之正，本来便禀受得仁、义、礼、智之心，发而为恻隐、羞恶、是非和辞让，则倾向于善。人心出于形气之私，是指饥食渴饮的私欲本能。从本能角度而言，圣人也有人心，但圣人不以人心为主，而以道心为主。朱熹认为道心与人心的关系既矛盾又联结，道心如舵，人心如船。船无舵，则无所定向；舵无船，则无所安顿。

从心性学说出发，朱熹还探讨了天理人欲问题。所谓天理，指的是心之本然。在本然状态下，心中浑然天理，而无一丝人欲之杂，它表现为仁、义、礼、智四德，体现为父子、兄弟、夫妇等伦常，因此是善的。而人欲泛指人过分追求利欲、违背道德原则的欲念，因此是恶的。在现实生活中，天理有时未纯，夹杂了人欲，为去恶存善，需要

“存天理、灭人欲”。但在朱熹那里,“存天理、灭人欲”并非要去除一切感性欲望,而是要以道德意识克服违背道德原则过分追求利欲的意识。朱熹所反对的是超过延续生存条件的物质欲望,而把人们的日常饮食的欲望、在道德范围内的要求和需要也看做是天理,并以此反对佛教所倡导的无欲。

朱熹的天理人欲论在社会历史观上的延续,便是“王霸”之辩。朱熹认为,夏、商、周三代帝王的“心术”最正最好,所以能以道心治天下,天理流行,社会上的一切现象都是光明的,是王道盛世。三代以后,帝王“心术”不正,奢于利欲之私,社会上的一切现象都变成黑暗的,是霸道衰世。朱熹认为,区别王道、霸道的标准,是讲仁义还是讲功利。行仁义顺天理,便是王道;假仁义以济私欲,便是霸道。

为发道心之微,去人心之危,为存天理、灭人欲,朱熹主张居敬涵养、格物穷理的修养功夫。朱熹所谓的居敬涵养,主要是要求做到以下几条:一是收敛,把身心收向内,不使身心放纵散逸,也叫收拾精神;二是谨畏,使内心常处于一种敬畏的状态,但这种畏不是对某一具体对象的恐惧;三是惺惺,就是使内心总处于一种警觉、警醒的状态;四是主一,使此心湛然专一;五是整齐严肃。这五条要求概括来讲就是内无妄思、外无妄动。

朱熹格物穷理的基本意义,是要接触具体事物并向极处去探究事物之理,其目的是要达到对事物的“所以然”和“所当然”的了解,也就是了解事物的普遍本质和规律以及社会的伦理原则和规范。格物穷理在朱熹那里,具有明显的知识取向,但它的目的并不只是为了探求客观知识,而是通过穷究万物之理的认识论途径,最终落实到人伦实践和性命本原上来。格物穷理在本质上和居敬涵养一样,指的是一套道德修养功夫。

前面已经说过,理学或者新儒学的昌盛,有赖于自中唐以来诸儒的不懈努力,但在理学诸儒中,对理学贡献最大、最关键的是朱熹,朱熹完成了理学的体系化,是理学的集大成者。在中国思想史上,朱熹批评佛老,融会诸家,总结儒学,追尊道统,在政事治道、教育师道、经

史博古与文章子集等各方面都有重要的开拓,为中国古代思想和儒学思想的推进作出了卓越的贡献。朱熹总结北宋以来的道学,乃至孔孟以来的整个儒学,建立了一套思想精深、体系庞大的儒学系统,在朱熹以后整个儒学也借其所创造的理学而重获至高的地位。另外,朱熹重新凸显了以四书为核心的儒家经典,并通过对经典的诠释,为儒学经典在后世社会生活中发挥作用开辟了新的道路,对儒学的复兴居功至伟。

当然,就在理学在朱熹那里达到鼎盛的同时,理学也受到了来自儒家内部的批评。如陈亮、叶适等儒家学者所代表的儒家事功学派,就十分反对理学家的空谈性命义理,他们注重学说思想的实际社会效果,倡言事功之学,强调开物成务。倡导事功之学的儒家学派同倡导性命义理的理学家的争辩,在当时的思想界引起巨大震动,是一场反理学和理学的思想交锋。

「参考资料」

朱熹,字元晦,一字仲晦,徽州婺源人。父松字乔年,中进士第。……熹幼颖悟,甫能言,父指天示之曰:"天也。"熹问曰:"天之上何物?'松异之。就傅,授以《孝经》,一阅,题其上曰:"不若是,非人也。"尝从群儿戏沙上,独端坐以指画沙,视之,八卦也。…… 隆兴元年,复召。入对,其一言:"大学之道在乎格物以致其知。陛下虽有生知之性,高世之行,而未尝随事以观理,即理以应事。是以举措之间动涉疑贰,听纳之际未免蔽欺,平治之效所以未著。"……是行也,有要之于路,以为"正心诚意"之论上所厌闻,戒勿以为言。熹曰:"吾平生所学,惟此四字,岂可隐默以欺吾君乎?' ……会洞獠扰属郡,熹遣人谕以祸福,皆降之。申敕令,严武备,戢奸吏,抑豪民。所至兴学校,明教化,四方学者毕至。…… 疏入不报,然上亦未有怒熹意也。每以所讲编次成帙以进,上亦开怀容纳。熹又奏勉上进德云:"愿陛下日用之间,以求放心为之本,而于玩经观史,亲近儒学,益用力焉。数召大臣,切劘治道,群臣进对,亦赐温颜,反覆询访,以求政事之得

失，民情之休戚，而又因以察其人才之邪正短长，庶于天下之事各得其理。”……

熹登第五十年，仕于外者仅九考，立朝才四十日。家故贫，少依父友刘子羽，寓建之崇安，后徙建阳之考亭，箪瓢屡空，晏如也。诸生之自远而至者，豆饭藜羹，率与之共。往往称贷于人以给用，而非其道义则一介不取也。自熹去国，侂胄势益张。何澹为中司，首论专门之学，文诈沽名，乞辨真伪。刘德秀仕长沙，不为张栻之徒所礼，及为谏官，首论留正引伪学之罪。“伪学”之称，盖自此始。……嘉泰初，学禁稍弛。二年，诏：“朱熹已致仕，除华文阁待制，与致仕恩泽。”后侂胄死，诏赐熹遗表恩泽，谥曰文。寻赠中大夫，特赠宝谟阁直学士。理宗宝庆三年，赠太师，追封信国公，改徽国。

……

其为学，大抵穷理以致其知，反躬以践其实，而以居敬为主。尝谓圣贤道统之传散在方册，圣经之旨不明，而道统之传始晦。于是竭其精力，以研穷圣贤之经训。所著书有：《易》本义、启蒙，《蓍卦考误》，《诗集传》，《大学中庸》章句、或问，《论语》、《孟子》集注，《太极图》，《通书》，《西铭解》，《楚辞》集注、辨证，《韩文考异》；所编次有：《论孟集议》，《孟子指要》，《中庸辑略》，《孝经刊误》，《小学书》，《通鉴纲目》，《宋名臣言行录》，《家礼》，《近思录》，《河南程氏遗书》，《伊洛渊源录》，皆行于世。熹没，朝廷以其《大学》、《语》、《孟》、《中庸》训说立于学官。又有《仪礼经传通解》未脱稿，亦在学官。平生为文凡一百卷，生徒问答凡八十卷，别录十卷。

理宗绍定末，秘书郎李心传乞以司马光、周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐、朱熹七人列于从祀，不报。淳祐元年正月，上视学，手诏以周、张、二程及熹从祀孔子庙。黄榦曰：“道之正统待人而后传，自周以来，任传道之责者不过数人，而能使斯道章章较著者，一二人而止耳。由孔子而后，曾子、子思继其微，至孟子而始著。由孟子而后，周、程、张子继其绝，至熹而始著。”识者以为知言。

——《宋史·道学三》

且如这把扇子,此物也,便有个扇子的道理。扇子是如此做,合当如此用,此便是形而上之理。天地中间,上是天,下是地,中间有许多日月星辰、山川草木、人物禽兽,此皆形而下之器也。然这形而下之器之中,便各自有个道理,此便是形而上之道。

——《朱子语类》卷六十二

所居之位不同,则其理之用不一。如为君须仁,为臣须敬,为子须孝,为父须慈,物物各具其理,而物物各异其用,然莫非一理之流行也。

——《朱子语类》卷十八

问:“太极不是未有天地之先有个浑成之物,是天地万物之理总名否?”曰:“太极只是天地万物之理。在天地言,则天地中有太极;在万物言,则万物中各有太极。未有天地之先,毕竟是先有此理。动而生阳,亦只是理;静而生阴,亦只是理。”

——《朱子语类》卷一

或问“理一分述”。曰:“圣人未尝言理一,多只言分殊。盖能于分殊中事事物物,头头项项,理会得其所然,然后方知理本一贯。不知万殊各有一理,而徒言理一,不知理一在何处。圣人千言万语教人,学者终身从事,只是理会得这个。要得事事物物,头头件件,各知其所当然,而得其所当然,只此便是理一矣。如颜子颖悟,‘闻一知十’,固不甚费力。曾子之鲁,逐件逐事一一根究著落到底。孔子见他用功如此,故告以‘吾道一以贯之’。若曾子元不曾理会得万殊之理,则所谓一贯者,贯个什么!盖曾子知万事各有一理,而未知万理本乎一理,故圣人指以语之。”

——《朱子语类》卷二十七

或问："理在先，气在后。"曰："理与气本无先后之可言。但推上去时，却如理在先，气在后相似。"又问："理在气中发见处如何？"曰："如阴阳五行错综不失条绪，便是理。若气不结聚时，理亦无所附着。故康节云：'性者，道之形体；心者，性之郛郭；身者，心之区宇；物者，身之舟车。'"问道之体用。曰："假如耳便是体，听便是用；目是体，见是用。"

或问先有理后有气之说。曰："不消如此说。而今知得他合下是先有理，后有气邪；后有理，先有气邪？皆不可得而推究。然以意度之，则疑此气是依傍这理行。及此气之聚，则理亦在焉。盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。只此气凝聚处，理便在其中。且如天地间人物草木禽兽，其生也，莫不有种，定不会无种子白地生出一个物事，这个都是气。若理，则只是个净洁空阔底世界，无形迹，他却不会造作；气则能酝酿凝聚生物也。但有此气，则理便在其。"

问："有是理便有是气，似不可分先后？"曰：要之，也先有理。只不可说是今日有是理，明日却有是气；也须有先后。且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。

——《朱子语类》卷一

心是神明之舍，为一身之主宰。

——《朱子语类》卷九十八

天地之性是理也，才到有阴阳五行处，便有气质之性。

——《朱子语类》卷九十四

禀得精英之气，便成为贤，便得理之全，得理之正；禀得清明者，便英爽；禀得敦厚者，便温和；禀得清高者，便贵；禀得丰厚者，便富；禀得长久者，便寿；禀得衰颓薄俗者，便为愚、不肖，为贫、为贱、为夭。

——《朱子语类》卷四

只是这一个心,知觉从耳目之欲上去,便是人心;知觉从义理上去,便是道心。

——《朱子语类》卷七十八

敬有甚物,只如“畏”字相似,不是块然兀坐耳无闻、目无见、全不省事之谓,只收敛身心、整齐、纯一,不恁地放纵,便是敬。

——《朱子语类》卷十二

所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理,惟于理有未穷,故其知有不尽也。是以大学始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求至乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格,此谓知之至也。

——朱熹:《大学章句》“格物致知”补传

尧舜禹汤文武周公生,而道始行。孔子孟子生,而道始明。孔孟之道,周程张子继之。周程张子之道,文公朱先生又继之。此道统之传,历万世而可考也。

——黄榦:《徽州朱文公祠堂记》,《勉斋集》卷十九

「基本典籍」

1.(宋)朱熹:《朱子全书》,上海,合肥:上海古籍出版社/安徽教育出版社,2003。

「扩展读物」

1. 钱穆:《朱子新学案》,成都:巴蜀书社,1986。

2. 陈来:《朱子哲学研究》,上海:华东师范大学出版社,2000。

3. 束景南：《朱子大传》，福州：福建教育出版社，1992。

4. （美）田浩（Hoyt Tillman）：《朱熹的思维世界》，西安：陕西师范大学出版社，2002。

5. 余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，北京：三联书店，2004。

6. 何俊：《南宋儒学建构》，上海：上海人民出版社，2004。

四、理学的转向

在宋明理学或新儒学中有两个最重要的思想流派，一派是以二程、朱熹为代表的程朱理学，一派是以南宋陆九渊和明代王阳明为代表的心学。程朱理学和陆王心学都属广义上的宋明新儒学或者宋明理学，由于程朱理学以"理"为最高范畴，所以往往以"理学"来指称他们的思想体系；而陆王心学以"心"为最高范畴，所以习惯上以"心学"来概括陆、王的思想体系。程朱理学是宋明理学的正统，也是南宋以后几个朝代的官方哲学思想，而陆王心学则是程朱理学在宋明时期儒家内部最大、最重要的反对派，也是理学发展到一定时期所产生的逻辑演变。陆九渊认为程朱理学过于繁琐，因此提倡"易简"工夫，应该算作理学的某种化约。而王阳明则以良知立教，强调修养德性而略去程朱理学中的知识一节，是理学的一种向尊德性方向的转型。陆王的思想，没有跳出广义理学的问题之域，但相较于正统的程朱理学，却是理学的重要演变和转向。

陆王心学以"心"为最高范畴，由南宋陆九渊创立，明代王阳明集大成，故而被称为"陆王心学"。陆王心学是儒家思想发展到宋明时期出现的一个非常重要的思想派别，代表着新儒学发展脉络中的一个新的思想趋向，在中国思想史和学术史上占有重要地位。

陆九渊（1139～1192年），字子静，号存斋，江西抚州金溪人。由于他在中年以后，到贵溪象山居住讲学，又自号"象山居士"，学者习称他为象山先生。陆九渊的学术活动时期基本与朱熹相同，1175

年,陆九渊应吕祖谦之邀与朱熹论学于信州铅山鹅湖寺,朱陆之间围绕“道问学”和“尊德性”的不同取向发生了论争,陆九渊声称自己的主张为久大的易简工夫,而朱熹的“格物致知”是支离事业,引起了激烈的辩论。朱陆的这次“鹅湖之会”是一次非常有名的思想史事件,影响久远。陆九渊一生述而不作,著述很少,他基本上是通过讲学来传播他的思想。陆九渊的思想材料,中华书局1980年版的《陆九渊集》基本上都有所收录。

陆九渊提出“心即理”的命题,认为“吾心即是宇宙,宇宙即是吾心”,强调主观精神的作用,提倡自作主宰,建立了初步的心学体系,开创了心学学派。“心即理”是陆九渊思想的主旨。在陆九渊的思想里,理既是宇宙的本源,也是指普遍规律,还是人类社会的道德法则;而心既是人身之本,又是天赋的伦理道德,也是宇宙的本源。通过对理、心的规定,陆九渊将内心的道德准则和宇宙普遍之理同一化,强调心即是理,天理的所有内涵都在心中具备。这样,主体与客体,主观世界与客观世界,就消融了彼此的隔阂和界限而融为一心,世界不过是心的外化,而心也是一个包容世界的理。

“心即理”完成了从客观世界向主观世界的过渡,因此,求道、求理的对象便从物理世界转向人伦世界,转向人的本心。正是如此,陆九渊在修养工夫上主要着眼于本心和自我。在修养论中,陆九渊强调发明本心、存养本心和收拾精神、自作主宰。所谓发明本心,是说人的本心被各种私欲、各种琐碎的知识等所蔽障,需要克去私欲、清除各种杂驳的意见,一旦私欲和意见统统剥落干净,自然就可以自见本心了。所谓存养本心,是说自见本心之后,为了使本心活生生地显现于生活之中,就要对本心长存不放、涵养不息。所谓收拾精神、自作主宰,是说任何人只要默坐澄心,把意识集中于内心,排除各种成见和经典解说,体验本心,就能发现内心本有的主宰,这个主宰就是自我的道德意志,它不取决于任何外部力量,而且可以引导我们在成圣成贤的道路上达成目标。

同道德修养相关的是为学工夫。陆九渊在同朱熹关于为学工夫

的论辩中，强调“尊德性”对于“道问学”的优先性，“尊德性”指的是心性的道德涵养，而“道问学”指的是经典的研究。陆九渊认为，为学的目的是为了实现道德的境界，经典的学习或外物的研究都不足以达到这个目的，人的本心即是道德的根源，只要扩充、完善人的良心结构，就能够实现这个目的。正是如此，所以陆九渊反对朱熹格物穷理的“道问学”工夫，而主张直指本心的“尊德性”工夫。当然，作为一个儒家知识分子，陆九渊也不是要彻底反对读圣人之书，他的根本意思是在强调“尊德性”为本，“道问学”是末，“道问学”要服从于“尊德性”。

陆九渊对于心学有开创之功，在当时也有相当大的影响，但在陆九渊死后的一个时期里，相对于地位逐步攀升的程朱理学来说，心学明显的渐趋沉寂。这种思想状况，一直到明代中期王阳明思想的创建才得到改善。王阳明使心学思想重新活跃起来，一定时期内在声势上压倒了程朱理学。

王阳明继承了陆九渊的心学思想，实现了理学的重要转型。王阳明是思想界对明代大儒王守仁的习称，王守仁（1472～1528年），字伯安，余姚人，后因结庐于绍兴会稽山阳明洞，自号阳明子，所以习称为阳明先生。王阳明生前立有显赫的事功，被封为新建伯，在死后又获谥号文成，故后人有时也称其为王文成公。王阳明具有“豪雄”的个人气质，一生在讲学、事功上皆有杰出的贡献，是明代最有影响的思想家，也是明代心学运动的代表人物。王阳明的主要思想著作是门人将集中反映其论学宗旨的语录、书信汇编而成的《传习录》，后人将《传习录》和阳明的其他思想材料编为《阳明全书》，上海古籍出版社1992年出版的《王阳明全集》是目前通行的版本。

王阳明的许多重要思想都和朱熹理学对立，他接受陆九渊的“心即理”说，以“心外无物、心外无理”的命题为主旨，构建了一个完整的心学体系。王阳明以“心”的范畴为核心，他认为，身之主宰便是心，心之本体便是理，心外无理；心之所发便是意，意之所在便是物，心外无物。王阳明认为，心是天地万物的主宰，天地鬼神都因为人心的灵

明而具有意义。心在王阳明那里，并不是一种知觉，而是具有本体论的意义，心体是普遍之理和个体存在统一而成的道德本体，这一本体沟通了形而上与形而下、理性和感性、普遍性和个体性。通过这种沟通，王阳明将宋代理学以来理与心的分离变成了理与心的融合，从理论上为天理的内向化、属人化奠定了基础。

王阳明心学的特点是他的“良知说”。“良知”也是王阳明哲学思想中最具特色的范畴。王阳明认为，人心之灵明就是良知，良知即是天理，故不可在良知之外求天理，天地万物也是从良知中产生并在良知中发育流行。王阳明的良知，实际上是一种先天内在的道德意识和理性原则，它是是非善恶的标准。良知作为一种是非善恶之心，人人皆有，圣愚皆同，同时还是圆满无缺的，也不需外求。王阳明认为，人人都有良知，所以人人都可以成为圣人。人人都可以用自己的良知作为判断是非善恶的标准，不必求诸于圣人，也不必求之于典籍。当然，王阳明也认为，良知有被私欲蒙蔽的可能，因此需要在日常生活中做“致良知”的工夫。致良知，在王阳明的思想里，一方面是指人应扩充自己的良知，扩充到极限；另一方面是指把良知所知的是非善恶，在行动中实在地体现出来，从而加强为善去恶的道德实践。王阳明晚年对“致良知”三字非常自得，可见这是其一生思想的总结和概括。

王阳明的知行合一思想也颇具特色。王阳明反对将知行分作两截，他认为知行是一个工夫的两面，知中有行，行中有知，二者不可分离，也没有先后之别。与行相分离的知，不是真知，而是妄想；与知相分离的行，不是笃行，而是冥行。王阳明就此提出知行合一，一方面强调道德意识的自觉性，要求人们在内在精神上下工夫；一方面重视道德的实践性，指出人要在事上磨炼，要言行一致，表里如一。王阳明还认为一发念出即是行，将意识活动和实践活动混同起来，以此强调意识动机的重要性，促使人们首先要在念头上为善去恶。

王阳明的思想力图纠正宋明时期程朱理学繁琐与僵化的流弊，他洞察到道德意识的自觉性和实践性，将儒家道德建立在简易

的理论基础上，对发轫于宋代的理学或新儒学作出了巨大的修正。王阳明的思想流行达150年之久，并形成了以王阳明为宗主的阳明学派，对以程朱理学为官方意识形态的中晚明思想界产生了强烈的冲击。另外，在王阳明思想传播过程中兴起的王学讲会活动，也成为了理学发展的一种组织形式，造成了一种以王学为中心的学术运动，并与地方的风俗教化发生了联系，其影响波及中晚明社会的各个层面。

「参考资料」

陆九渊，字子静……初读《论语》，即疑有子之言支离。他日读古书，至"宇宙"二字，解者曰"四方上下曰宇，往古来今曰宙"，忽大省曰："宇宙内事乃己分内事，己分内事乃宇宙内事。"又尝曰："东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。至西海、南海、北海有圣人出，亦莫不然。千百世之上有圣人出焉，此心同也，此理同也。至于千百世之下有圣人出，此心此理，亦无不同也。"

还乡，学者辐凑，每开讲席，户外屦满，耆老扶杖观听。自号象山翁，学者称象山先生。尝谓学者曰："汝耳自聪，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本无欠阙，不必它求，在乎自立而已。"又曰："此道与溺于利欲之人言犹易，与溺于意见之人言却难。"或劝九渊著书，曰："《六经》注我，我注《六经》。"又曰："学苟知道，《六经》皆我注脚。"

初，九渊尝与朱熹会鹅湖，论辨所学多不合。及熹守南康，九渊访之，熹与至白鹿洞，九渊为讲君子小人喻义利一章，听者至有泣下。熹以为切中学者隐微深痼之病。至于无极而太极之辨，则贻书往来，论难不置焉。

——《宋史·儒林四》

人非木石，安得无心？心于五官最尊大。……人皆有是心，心皆具是理，心即理也。……所贵乎学者，为其欲穷此理，尽此心也。有所蒙蔽，有所移夺，有所陷溺，则此心为之不灵，此理为之不明，是谓

不得其正,其见乃邪见,其说乃邪说。

——陆九渊:《与李宰》,《陆九渊集》卷十一

人心有病,须是剥落。剥落得一番,即一番清明,后随起来,又剥落,又清明,须是剥落得净方是。

——陆九渊:《语录下》,《陆九渊集》卷三十五

……此乃害心之本,非本心也,是所以蔽其本心者也。愚不肖者之蔽在于物欲,贤者智者蔽在于意见,高下污洁虽不同,其为蔽理溺心而不得其正,则一也。

——陆九渊:《与邓文范》,《陆九渊集》卷一

古人教人,不过存心、养心、求放心。此心之良,人所固有,人惟不知保养而反戕贼放失之端,日夕保养灌溉,使之畅茂条达,如手足之捍头面,则岂有艰难支离之事。

——陆九渊:《与舒西美》,《陆九渊集》卷一

请尊兄即今自立,正坐拱手,收拾精神,自作主宰。万物皆备于我,有何欠缺。当恻隐时自然恻隐,当羞恶时自然羞恶,当宽裕温柔时自然宽裕温柔,当发强刚毅时自然发强刚毅。

——陆九渊:《语录下》,《陆九渊集》卷三十五

朱元晦曾作书于学者云:"陆子静专以尊德性诲人,故游其门者多践履之士,然于道问学处欠了。某教人岂不是道问学处多了些子,故游某之门者践履多不及之。"观此,则是元晦欲去两短、合两长。然吾以为不可,既不知尊德性,焉有所谓道问学?

——陆九渊:《语录上》,《陆九渊集》卷三十四

墟墓兴哀宗庙钦,斯人千古不磨心。涓流积至沧溟水,拳石崇成

泰华岑。易简工夫终久大，支离事业竟浮沉。欲知自下升高处，真伪先须辨只今。

——陆九渊：《鹅湖和教授兄韵》，《陆九渊集》卷二十五

子舆氏后有千有余岁，缵斯道之坠绪者，忽破暗而有周程。周程之后，曾未几，旋有朱陆。诚异数也！然而陆主乎尊德性，谓“先立乎其大，则反身自得，百川会归矣”。朱主乎道问学，谓“物理既穷，则吾知自致，滃雾消融矣”。二先生之立教不同，然如诏入室者，虽东西异户，及至室中，则一也。

——黄宗羲、全祖望：《宋元学案·象山学案》

王守仁，字伯安，学者称为阳明先生，余姚人也。父华，成化辛丑进士第一人，仕至南京吏部尚书。……先生曰：“此心光明，亦复何言！”顷之而逝，七年戊子十一月二十九日也，年五十七。

先生之学，始泛滥于词章，继而遍读考亭之书，循序格物。顾物理吾心终判为二，无所得入，于是出入于佛老者久之。及至居夷处困，动心忍性，因念圣人处此更有何道，忽悟格物致知之旨，圣人之道，吾性自足，不假外求。其学凡三变而始得其门。自此之后，尽去枝叶，一意本原。以默坐澄心为学的，有未发之中，始能有发而中节之和。视听言动，大率以收敛为主，发散是不得已。江右以后，专提“致良知”三字，默不假坐，心不待澄，不习不虑，出之自有天则。盖良知即是未发之中，此知之前更无未发；良知即是中节之和，此知之后更无已发。此知自能收敛，不须更主于收敛；此知自能发散，不须更期于发散。收敛者感之体，静而动也；发散者寂之用，动而静也。知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知，无有二也。居越以后，所操益熟，所得益化，时时知是知非，时时无是无非，开口即得本心，更无假借凑泊，如赤日当空而万象毕照，是学成之后又有此三变也。

先生悯宋儒之后学者以知识为知，谓人心之所有者不过明觉，而理为天地万物之所公共，故必穷尽天地万物之理，然后吾心之明觉与

之浑合而无间。说是无内外,其实全靠外来闻见以填补其灵明者也。先生以圣人之学,心学也,心即理也,故于致知格物之训,不得不言"致吾心之天理于事事物物,则事事物物皆得其理"。夫以知识为知,则轻浮而不实,故必以力行为工夫。良知感应神速,无有等待,本心之明即知,不欺本心之明即行也,不得不言知行合一。此其立言之大旨,不出于是。而或者以释氏本心之说颇近于心学,不知儒释界限只一理字。释氏于天地万物之理一切置之度外,更不复讲,而止守此明觉。世儒则不恃此明觉,而求理于天地万物之间,所为绝异。然其归理于天地万物,归明觉于吾心,则一也。向外寻理,终是无源之水,无根之木,纵使合得,本体上已费转手。故沿门乞火,与合眼见暗相去不远。先生点出心之所以为心不在明觉,而在天理,金镜已坠而复收,遂使儒释疆界渺若山河,此有目者所睹也。试以孔孟之言证之:致吾良知于事物,事物皆得其理,非所谓"人能弘道"乎?若理在事物,则是道能弘人矣。告子之外义,岂灭义而不顾乎?亦于事物之间求其义而合之,正如世儒之所谓穷理也。孟子何以不许之,而四端必归之心哉?嗟乎!糠粃眯目,四方易位,而后先生可疑也。

隆庆初,赠新建侯,谥文成。万历中,诏从祀孔庙,称"先儒王子"。

——黄宗羲:《明儒学案·姚江学案》

有明学术,从前习熟先儒之成说,未尝反身理会,推见至隐,所谓"此亦一述朱,彼亦一述朱"耳。高忠宪云:"薛敬轩、吕泾野《语录》中,皆无甚透悟。"亦为是也。自姚江指点出"良知人人现在,一反观而自得",便人人有个作圣之路。故无姚江,则古来之学脉绝矣。

——黄宗羲:《明儒学案·姚江学案》

先生承绝学于词章训诂之后,一反求诸心,而得其所性之觉,曰"良知"。因示人以求端用力之要,曰"致良知"。良知为知,见知不囿于闻见,致良知为行,见行不滞方隅。即知即行,即心即物,即动即

静，即体即用，即工夫即本体，即下即上，无之不一以救学者支离眩惊，务华而绝根之病，可谓震霆启寐，烈耀破迷，自孔、孟以来，未有若此之深切著明者也。……先生命世人豪，龙场一悟，得之天启，亦自谓从《五经》印证过来，其为廓然圣路无疑。特其急于明道，往往将向上一几轻于指点，启后学躐等之弊有之。天假之年，尽融其高明卓绝之见而底于实地，安知不更有晚年定论出于其间？而先生且遂以优入圣域，则范围朱陆而进退之，又不待言矣。先生属纩时，尝自言曰："我平生学问，才做得数分，惜不得与吾党共成之。"

——黄宗羲：《明儒学案·师说》

爱问：至善只求诸心，恐于天下事理有不能尽。先生曰：心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？爱曰：如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其间有许多理在，恐亦不可不察。先生叹曰：此说之蔽久矣，岂一语所能悟！今姑就所问者言之：且如事父不成，去父上求个孝的理？事君不成，去君上求个忠的理？交友治民不成，去友上、民上求个信与仁的理？都只在此心。心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁。只在此心去人欲存天理上用功便是。

——王阳明：《传习录上》，《王阳明全集》卷一

夫在物为理，处物为义，心外无善。心外无物、心外无事、心外无理、心外无义、心外无善。吾心之处事物，纯乎天理而无人伪之杂，谓之善，非在事物之有定所之可求也。处物为义，是吾心之得其宜也，义非在外可袭而取也。

——王阳明：《与王纯甫二》，《王阳明全集》卷四

吾良知二字，自龙场以后，便已不出此意，只是点此二字不出，于学者言，费却多少辞说。今幸见出此意，一语之下，洞见全体，直是痛

快,不觉手舞足蹈。学者闻之,亦省却多少寻讨功夫。学问头脑,至此已是说得十分下落。

——钱德洪记于《刻文录序说》,《王阳明全集》卷四十一

尔那一点良知,是尔自家底准则。尔意念着处,他是便知是,非便知非,更瞒他一些不得。尔只不要欺他,落落实实依着他做去,善便存,恶便去。他这里何等稳当快乐。

——王阳明:《传习录下》,《王阳明全集》卷三

人孰无是良知乎……自圣人以至愚人,自一人之心以达四海之远,自千古之前以至于万代之后,无有不同。是良知也者,是所谓天下之大本也。

——王阳明:《书朱守乾卷》,《王阳明全集》卷八

今诚得豪杰同志之士扶持匡翼,共明良知之学于天下,使天下之人皆知自致其良知,以相安相养,去其自私自利之蔽,一洗谗妒胜忿之习,以济于大同。

——王阳明:《传习录中》,《王阳明全集》卷二

知者行之始,行者知之成:圣学只一个功夫,知行不可分作两事。

——王阳明:《传习录上》,《王阳明全集》卷一

今人却就将知行分作两件去做,以为必先知了然后能行,我如今且去讲习讨论做知的工夫,待知得真了方去做行的工夫,故遂终身不行,亦遂终身不知。此不是小病痛,其来已非一日矣。某今说个知行合一,正是对病的药。又不是某凿空杜撰,知行本体原是如此。今若知得宗旨时,即说两个亦不妨,亦只是一个;若不会宗旨,便说一个,亦济得甚事?只是闲说话。

——王阳明:《传习录上》,《王阳明全集》卷一

问“知行合一”。先生曰：“此须识我立言宗旨。今人学问，只因知行分作两件，故有一念发动，虽是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处，便即是行了。发动处有不善，就将这不善的念克倒了。须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。”

——王阳明：《传习录下》，《王阳明全集》卷一

宋世道学诸子，刻意欲上希孔、颜，弗能至。及明姚江王文成出，以豪杰抗志为学……而文成言心即理，由是徽国格物之论瓦解无余，举世震而愕之。余观其学，欲人勇改过而促为善，犹自孔门大儒出也。……文成以内过非人所证，故付之良知，以发于事业者或为时位阻，故言“行之明觉精察处即知，知之真切笃实处即行”，于是有知行合一之说。……是故行己则无岐求，用世则使民有勇，可以行三军。

——章炳麟：《王文成公全书题辞》，《章太炎全集》第五册

「基本典籍」

1.（宋）陆九渊：《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980。

2.（明）王阳明：《王阳明全集》，吴光等编校，上海：上海古籍出版社，1992。

「扩展读物」

1. 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001。

2. 徐梵澄：《陆王学述——一系精神哲学》，上海：上海远东出版社，1994。

3.（日）岛田虔次：《朱子学与阳明学》，蒋国保译，西安：陕西师范大学出版社，1986。

4. 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京：人民出版社，1991。

5. 杨国荣：《心学之思——王阳明哲学的阐释》，北京：三联书店，1997。

6. 吴震：《阳明后学研究》，上海：上海人民出版社，2003。

7. 彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》，北京：三联书店，2005。

五、理学的总结

明清之际，宋明理学由兴盛走向衰落。社会历史的发展和当时政局的震荡，使得作为官方意识形态的宋明理学受到越来越尖锐的挑战，在整体上已经不再适应社会变化的需要。以程朱为代表的正统理学，他们的著作被定为国家科举取士的法定文本，但由于程朱理学重道轻器的基本思想倾向，使其逐渐沦为教条而步入僵化，除了为儒家的纲常名教进行论证，只能流于空谈性理，而对现实无法进行更深的理论反思。而以陆王为代表的理学一脉，虽在破除教条、突出主体精神方面有所成就，但也由于心学过于偏向心性，除了按照儒家的道德伦理进行心性修养而执著于内圣追求之外，也不能就社会变革在思想上有所创新。伴随着宋明理学的衰落，明清之际至清代中期中国思想最大的课题之一，就是对流传几百年的宋明理学进行理论反思和批判总结。在对理学的批判总结中，明清之际及至清代中期的思想家们做了大量的工作，其中具有代表性的要数王夫之和戴震。

王夫之是明清之际最杰出的思想家之一。王夫之（1619～1692年），字而农，号姜斋，湖南衡阳人。因晚年筑室于衡阳县石船山下，潜心著述，人称船山先生。王夫之早年在衡山举兵抗清，失败后，又与南明政权之间有几次“进退萦回”，最终退而著述。王夫之留下的著作有一百多种，四百多卷，其中主要的有《周易外传》、《尚书引义》、《张子正蒙注》、《思问录》、《读四书大全》、《老子衍》、《庄子通》、《黄

书》、《噩梦》、《读通鉴论》、《宋论》、《诗广传》、《夕堂永日绪论》等等。

王夫之的思想，在本体论方面，认为气是宇宙本原，气有聚散，但无生灭，是永恒无限的实有。在方法上强调格物和致知是互相补充的，不能互相偏废。在知行关系问题上，他强调行的主导作用，认为"行可兼知，而知不可兼行"。他还提出"知之尽，则实践之"的命题，认为"知行相资以为用"。在社会历史观上，他批判"泥古薄今"的观点，认为人类历史是不断进化的。他反对天命观，认为历史发展具有规律性，是"理势相成"，他还提出民心向背在历史发展中的重要性。在伦理思想方面，他认为人性是变化的，"日生而日成"。他根据"性者生理也"的观点，强调理欲统一，要"以理节欲"、"以义制利"。他还提出人既要"珍生"，又要"贵义"，要有"志节"，"以身任天下"。

王夫之以出众的睿智和超凡的勤奋潜心于中国传统思想尤其是理学的整理研究，不但将古代哲学的本体论思想推向了最高峰，而且对宋明理学所开拓的思想领域进行了审视和总结，对于理学中的天人、道器、理气、心物、理欲、体用、动静、常变、能所、知行、古今、理势等问题，都提出了新见解和新论断，是对宋明理学的全面总结。王夫之的思想在中国思想史上具有重要地位，不仅对以前的思想具有总结性，更启发和酝酿着近代的启蒙思潮。

戴震是清代中叶重要的考据学家和思想家。戴震（1723～1777年），字东原，安徽休宁人。戴震早年当过商贩，也曾靠教书维持生活，后参加过《四库全书》的编纂工作。戴震博通经学、史学、文字音韵、训诂考据、天文历数，开创了乾嘉朴学中"皖派"。他的主要思想著述有《孟子字义疏证》、《原善》、《孟子私淑录》等。

在本体论上，戴震认为物质的气是宇宙本原，阴阳、五行、道都是物质性的气。认为理是事物的条理，是事物的规律，不能脱离具体事物而存在，理就在事物之中，"理化气中"，宇宙是气化流行的总过程。戴震认为人的认识能力是"天地之化"，通过耳目鼻口之官接触外物，心就能发现外物的规则，致知格物就是对事物进行考察研究，只有经过观察和分析，才能认识事物的道理。他还提出"光照说"，认为心之

认识如同火光照物，光小照得近，光大照得远，这实质上是一种朴素直观的反映论。在伦理思想方面，认为人“有欲、有情、有知”，这是人的本性，否定情欲，也就否定了“人之为人”。他主张要区别欲与私的界限，认为私是“欲之失”，不能“因私而咎欲”，要“理存乎欲”，使人的自然情欲得到合理的满足，而不能只“存理灭欲”。

戴震借助考据学的形式，对当时占据官方意识形态的程朱理学及其现实危害予以强烈的批判，反对理学的禁欲主义，对理学的空虚和虚伪的成分进行了理论批判和反省，在一定意义上预示了理学的终结。

「参考资料」

亡考船山府君，讳夫之，字而农，别号姜斋；中岁称一瓠道人，更名壶；晚岁仍用旧名。居于湘西蒸左之石船山，自为之记。蒸湘人士莫传其学，间有就而问字者，称为船山先生。……亡考慨明统之坠也，自正、嘉以降，世教早衰，因以发明正学为己事……自潜修以来，启瓮牖，秉孤镫，读十三经，廿一史及朱、张遗书，玩索研究。虽饥寒交迫生死当前而不变。迄暮年，年羸多病，腕不胜砚，指不胜笔，犹时置楮墨于卧榻之旁，力疾而纂注。疏于堂曰：“六经责我开生面，七尺从天乞活埋。”于《四书》及《易》、《诗》、《书》、《春秋》，各有稗疏，悉考订草木、鱼虫、山川、器服以及制度异同，字句参差，为前贤所疏略者。……自志其墓曰：“明遗臣行人王夫之字而农葬于此……”铭曰：“抱刘越石之孤忠而命无从致，希张横渠之正学而力不能企。幸全归于兹丘，固衔恤以永世。”……

——王敔：《姜斋公行述》，《船山全书》第十六册

虚空者，气之量。气弥沦无涯而希微不形，则人见空虚而不见气。凡虚空，皆气也。聚则显，显则人谓之有；散则隐，隐则人谓之无。

阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙。天之象，地之形，

皆其所范围也。

——王夫之:《张子正蒙注·太和》,《船山全书》第十二册

知行相资以为用。惟其各有致功而亦各有其效,故相资以互用,则于其相互,益知其必分矣。同者不相为用,资于异者乃和同而起功,此定理也。不知其各有功效而相资,于是而姚江王氏知行合一之说得借口以惑世。

——王夫之:《礼记章句》卷三十一,《船山全书》第四册

夫性者生理也,日生则日成也。……形化者化醇也,气化者化生也。二气之运,五行之实,始以为胎孕,后以为长养,取精用物,一受于天产地产之精英,无以异也。形日以养,气日以滋,理日以成;方生而受之,一日生而一日受之。受之者有所自授,岂非天哉?故天日命于人,而人日受命于天。故曰性者生也,日生而日成之也。

——王夫之:《尚书引义·太甲二》,《船山全书》第二册

礼虽纯为天理之节文,而必寓于人欲以见,虽居静而无感通之则,然因乎变合以章其用。唯然,故终不离人而别有天,终不离欲而别有理也。离欲而别为理,其唯释氏为然,盖厌弃物则而废人之大伦矣。……五峰曰"天理人欲同行异情",韪哉!能合颜孟之学而一原者,其斯言也。夫即此好货好色之心,而天之以阴骘万物,人之以载天地之大德者,皆其以是为所藏之用。……于此声色臭味,廓然见万物之公欲,而即为万物之公理,……使不于人欲之与天理同行者,即是以察夫天理,则虽若有理之可为依据,而总于吾视听言动之感通而有其贞者不相交涉。……孟子承孔子之学,随处见人欲,即随处见天理,学者循此以求之,所谓不远之复者,又岂远哉!

——王夫之:《读四书大全》卷八,《船山全书》第六册

先生讳震,字东原。……就传读书,过目成诵,日数千言不肯

休。……先生丁酉正月与玉裁书曰:“仆自十七岁时,有志闻道,谓非求之《六经》、孔、孟不得,非从事于字义、制度、名物,无由以通其语言。宋儒讥训诂之学,轻语言文字,是犹渡江河而弃舟楫,欲登高而无阶梯也。为之三十余年,灼然知古今治乱之源在是。”……是年,玉裁入都会试,见先生云“近日做得讲理学一书”,谓《孟子字义疏证》也,玉裁未能遽请读。先生没后,孔户部付刻,乃得见,近日始窥其奥。盖先生《原善》三篇、《论性》二篇既成,又以宋儒言性、言理、言道、言才、言诚、言明、言权、言仁义礼智、言智仁勇、皆非六经、孔孟之言,而以异学之言糅之。故就《孟子》字义开示,使人知“人欲净尽,天理流行”之语病。所谓理者必求诸人情之无憾而后即安,不得谓性为理。……作札与玉裁云:“……仆生平著述,最大者为《孟子字义疏证》一书,此正人心之要。今人无论正邪,尽以意见误名之曰理,而祸斯民,故《疏证》不得不作。”……

——段玉裁:《戴东原先生年谱》,《戴震集》附录

道,犹行也;气化流行,生生不息,是故谓之道。……言分于阴阳五行以有人物,而人物各限于所分以成其性。阴阳五行,道之实体也;血气心知,性之实体也。有实体,故可分;惟分也,故不齐。古人言性惟本于天道如是。

——戴震:《孟子字义疏证》卷中

天下惟一本,无所外。有血气,则有心知;有心知,则学以进于神明,一本然也;有血气心知,则发乎血气之知自然者,明之尽,使无几微之失,斯无往非仁义,一本然也。苟岐而二之,未有不外其一者。六经、孔、孟而下,有荀子矣,有老、庄、释氏矣,然六经、孔、孟之道犹在也。自宋儒杂荀子及老、庄、释氏以入六经、孔、孟之书,学者莫知其非,而六经、孔、孟之道亡矣。

——戴震:《孟子字义疏证》卷上

宋以来儒者，盖以理说之。其辨乎理欲，犹之执中无权；举凡饥寒愁怨，饮食男女、常情隐曲之感，则名之曰“人欲”，故终其身见欲之难制；其所谓“存理”，空有理之名，究不过绝情欲之感耳。何以能绝？……今既截然分理欲为二，治己以不出于欲为理，治人亦必以不出于欲为理，举凡民之饥寒愁怨、饮食男女、常情隐曲之感，咸视为人欲之甚轻者矣。轻其所轻，乃“吾重天理也，公义也”，言虽美，而用之治人，则祸其人。至于下以欺伪应乎上，则曰“人之不善”，胡弗思圣人体民之情，遂民之欲，不待告以天理公义，而人易免于罪戾者之有道也！孟子于“民之放辟邪侈无不为以陷于罪”，犹曰“是罔民也”；又曰“救死而恐不赡，奚暇治礼义”！古之言理也，就人之情欲求之，使之无疵之为理；今之言理也，离人之情欲求之，使之忍而不顾之为理。此理欲之辨，适以穷天下之人尽转移为欺伪之人，为祸何可胜言也哉！其所谓欲，乃帝王之所尽心于民；其所谓理，非古圣贤之所谓理；盖杂乎老、释之言以为言，是以弊必至此也。然宋以来儒者皆力破老、释，不自知杂袭其言而一一傅合于经，遂曰六经、孔、孟之言；其惑人也易而破之也难，数百年于兹矣。人心所知，皆彼之言，不复知其异于六经、孔、孟之言矣；世又以躬行实践之儒，信焉不疑。夫杨、墨、老、释，皆躬行实践，劝善惩恶，救人心，赞治化，天下尊而信之，帝王因尊而信之者也。孟子、韩子辟之于前，闻孟子、韩子之说，人始知其与圣人异而究不知其所以异。至宋以来儒书之言，人咸曰：“是与圣人同也；辨之，是欲立异也。”此如婴儿中路失其父母，他人子之而为其父母，既长，不复能知他人之非其父母，虽告以亲父母而决为非也，而怒其告者，故曰“破之也难”。呜呼，使非害于事、害于政以祸人，方将敬其为人，而又何恶也！恶之者，为人心惧也。

——戴震：《孟子字义疏证》卷下

「基本典籍」

1.（清）王夫之：《船山全书》，杨坚等校点，长沙：岳麓书

社,1996。

2.(清)戴震:《戴震集》,汤志钧校点,上海:上海古籍出版社,1980。

「扩展读物」

1.萧萐父、许苏民:《王夫之评传》,南京:南京大学出版社,2002。

2.陈来:《诠释与重建——船山的哲学精神》,北京:北京大学出版社,2004。

3.胡适:《戴东原的哲学》,《胡适学术文集·中国哲学史》下,北京:中华书局,1991。

4.余英时:《论戴震与章学诚》,北京:三联书店,2000。

思 考 题

1.韩愈道统说的主要内容是什么?

2.李翱性情学说的主要内容是什么?

3.北宋初年,儒家学者所兴起的儒学复兴思潮主要包含哪些方面的理论内容?

4.描述周敦颐的宇宙发展图示。

5.简要概括邵雍的先天象数学。

6.张载的"横渠四句"指什么?如何理解?

7.二程思想体系的最高范畴是什么?如何理解?

8.如何理解朱熹的"天理人欲"思想?

9.说明宋明理学史上的"鹅湖之会"。

10.简要阐述王阳明的"良知说"。

11.为什么说到明清之际直至清代中叶,批判总结宋明理学成为当时思想界的主要课题之一?

第六讲　中国思想的道家因素（上）

同儒家一样，道家也是中国最为重要的原生思想流派之一。道家，包括后来在道家思想基础上形成的道教，在中国古代思想版图上占有显要的位置，是中国传统思想文化的一个主要组成部分。本讲先介绍作为哲学流派的道家思想。

道家思想源出于先秦由老子创立、庄子继之的以"道"为要旨的老庄学派，但"道家"这一名称直到汉代才开始出现。汉代司马谈《论六家要旨》和稍后《汉书·艺文志》里都以"道家"来指称以"道"为最高思想范畴的学派。

在中国思想史上，道家思想没能像儒家思想那样长期占据正统思想的位置，但道家思想却一直是正统儒学思想最有力的挑战者，在与儒学、佛学长期角逐中展现了强大的生命力和独特的思想魅力。

「参考资料」

道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。合于尧之克攘，《易》之嗛嗛，一谦而四益，此其所长也。及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚可以为治。

——《汉书·艺文志》

一、道家思想的创始

一般认为，老子是道家思想的始创者和奠基人。老子是否为道家思想的第一人，对于这个问题学术界没有太大分歧，然而，“老子究竟是谁”，这个问题从汉代以来就有着不同的看法。司马迁在《史记·老子韩非列传》里，以孔子年代为参照，提到了三个“老子”：一是年长于孔子的老聃；二是与孔子同时的老莱子；三是后孔子一百多年的周太史儋。由于司马迁在《史记》里对老聃的介绍最为详尽，而在记录老子生平的史料中，《史记》是迄今为止所发现的距老子年代最近的可信史书，所以虽然存在巨大争论，但接受老子为老聃的倾向还是居于主流。

据《史记》记载，被称为“老子”的老聃，姓李名耳，字聃，楚国苦县厉乡曲仁里人。相传老子曾经做过东周王室管理藏书的官吏，晚年因目睹东周王室的衰微，于是辞官隐居并离开东周西去，至函谷关被关令尹喜所留，乃著述言道德之意的五千言，然后出关西去，不知所终。后世之人都是通过相传为其所著的五千言来了解老子的思想，这五千言或被称为《老子五千言》、《道德经》，或被称为《老子》。《老子》在流传过程中，形成了许多版本，但在学术史和思想史上影响最大的是曹魏时期王弼的《老子》注本。近年来，又出土了《老子》的简帛本，可资对照。

老子在中国思想史上第一次提出作为哲学范畴的“道”，“道”是老子思想的核心，老子的整个思想都围绕着“道”而展开。在老子看来，“道”是天地万物的最初本源，天地万物均由“道”所生。“道”创生万物，为万物之母，但“道”本身却无形无象，不为任何事物所生，也不会因外在力量而有所改变。“道”是独立的，无对待的，它从根本上来说是一种精神性的宇宙本体。

老子用“道”来取代春秋时期盛行的“天”或“神”的位置。老子认为，“道”创生万物的过程是一个自然而然的过程，其间既无意志也无

目的。而且,“道”在生养万物之后,也不给万物以任何干涉,而是让万物依其本性自由发展。“道”的这种创生历程,否定了有情感、有目的并且能赏善罚恶的天命、鬼神的存在。老子用“道”来替代天命、鬼神的权威,也促进了春秋晚期人文精神的觉醒。

在老子的思想中,“道”不仅是一种精神性的宇宙本体,而且还是事物运动变化的动力和规律。老子认为,从“道”到万物的生化实际上就是“道”的运动过程。“道”创生天地万物,天地万物最终还要复归于“道”,这是一个循环往复、永不停息的过程。这种规律也就是所谓的“反者道之动”:“道”生万物,在经过一系列相反相成的辩证运动之后,万物又最后复归于“道”。

老子在其思想体系里,以“道法自然”为总纲,为处于大变动时期的当时社会提出了一套应当遵循的普遍准则。老子认为,“道”是人类应当效法的对象,依“道”而行的行为才是正当的,而效法“道”,最为重要的就是效法其不假人为、自然而然的本质特征。所以,人类社会的“法道”实际上就是“法自然”。在老子看来,“法自然”的原则既可以修身,更可以治国。在《老子》文本里,“法自然”主要是要做到“自然无为”、“柔弱不争”和“致虚守静”。

“自然”是讲自然而然,依照事物的本性来发展,而“无为”是讲不妄为,不诉诸人为的力量来强求。“自然无为”强调的是人在生活中,要按照自己的本性来自由发展,只有这样,“道”的妙用才能体现出来,而人也才能得到最好的发展。在政治生活中,圣人或者君主依照“自然无为”治国,一切因顺自然,对社会事务不加任何干涉,这样,不需要复杂的人为制度和规范,国家也能得到很好的治理。

老子还主张“柔弱胜刚强”。老子认为,柔弱是“道”的特点,“道”纯任自然,让万物自生自长,以致万物根本感觉不到“道”的作用,这就是“道”的柔弱。老子曾举例,水性至柔,却可以攻坚;人活着的时候,身体柔软,而死后却会变得僵硬;草木生长时,至柔至软,但死后却成为枯槁。这些都说明,柔弱代表着生机,弱必胜强。老子认为,在人的生活中,道理也是这样:柔弱不争,谦下守雌,最终会由下变

上、由后成先、由不争到天下莫能与之争。

“虚”、“静”也是“法自然”的要求。老子认为，“虚”蕴涵着无限的生机，“虚”表现为“静”。人在修养过程中，要做到“致虚静、守静笃”，让内心清静、虚寂到极点，只有这样，心灵才能在不受任何干扰的情况下，达到与“道”的玄同。同样，“虚静”对于治国来说也有重要的作用，如果统治者守虚好静，就会无为无欲，不会生造出许多繁琐的法令制度去约束干扰百姓的生活，而百姓也就能依其本性自由自在地生活，社会也会随之安定。

老子在社会理想上，主张舍弃文明而返回素朴，回到“小国寡民”的上古社会中去。在老子的理想社会里，国小、人少，兵器、舟车、文字这些文明社会的必备之物都无用武之地。人们永远居住在一个定所，彼此孤立，老死不相往来，过着自给自足、与世无争的安乐生活。老子的这一社会理想对于中国后来的许多“桃花源”式的社会理想有着重要的影响，对于人们反思文明社会的弊端有着启发意义。

老子是中国历史上最重要的思想家之一，《老子》一书也是中国哲学史上第一部有完整体系的著作。老子开创了道家思想，是道家学派的开山，他提出的思想和观念对于中国思想史的意义巨大。老子关于“道”的思想、自然无为的思想、“小国寡民”的社会理想不仅成为道家各派的共同宗旨，也对道家之外的各种思想流派、对中国古代的治国理论等等都产生了极大的影响。自《老子》问世两千多年来，对于老子思想的解释、评注和发挥，就一直是学术史、思想史上的重要领域，而这种情况，将由于老子思想自身的巨大魅力而会长期延续下去。

「参考资料」

老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。

孔子适周，将问礼于老子。老子曰：“子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻

之，良贾深藏若虚，君子盛德容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。”孔子去，谓弟子曰：“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不能知其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！”

老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：“子将隐矣，强为我著书。”于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。

或曰：老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云。

盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。

自孔子死之后百二十九年，而史记周太史儋见秦献公曰：“始秦与周合，合五百岁而离，离七十岁而霸王者出焉。”或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隐君子也。

老子之子名宗，宗为魏将，封于段干。宗子注，注子宫，宫玄孙假，假仕于汉孝文帝。而假之子解为胶西王卬太傅，因家于齐焉。

世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。“道不同不相为谋”，岂谓是邪？李耳无为自化，清静自正。

——《史记·老子韩非列传》

道可道，非常道。名可名，非常名。

无名天地之始；有名万物之母。

故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。

此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

——《老子》第一章

致虚极，守静笃。

万物并作，吾以观复。

夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,静曰复命。复命曰常,知常曰明。不知常,妄作凶。

知常容,容乃公,公乃全,全乃天,天乃道,道乃久,没身不殆。

——《老子》第十六章

太上,不知有之;其次,亲而誉之;其次,畏之;其次,侮之。信不足焉,有不信焉。

悠兮其贵言。功成事遂,百姓皆谓我自然。

——《老子》第十七章

有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,强字之曰道,强为之名曰大。大曰逝,逝曰远,远曰反。

故道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉。

人法地,地法天,天法道,道法自然。

——《老子》第二十五章

反者道之动;弱者道之用。

天下万物生于有,有生于无。

——《老子》第四十章

道生之,德畜之,物形之,势成之。

是以万物莫不尊道而贵德。

道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然。

故道生之,德畜之;长之育之;成之熟之;养之覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰。是谓玄德。

——《老子》第五十一章

以正治国,以奇用兵,以无事取天下。吾何以知其然哉?以此:

天下多忌讳，而民弥贫；人多利器，国家滋昏；人多伎巧，物滋起；法令滋彰，盗贼多有。

故圣人云：我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。

——《老子》第五十七章

人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。

故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。

是以兵强则灭，木强则折。强大处下，柔弱处上。

——《老子》第七十六章

天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。

弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。

是以圣人云：受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。正言若反。

——《老子》第七十八章

小国寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之，虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。

甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。

——《老子》第八十章

「基本典籍」

1.《老子道德经注》，（魏）王弼撰，楼宇烈：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980。

2. 高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996。

3. 廖名春：《郭店楚简老子校释》，北京：清华大学出版社，2003。

「扩展读物」

1. 陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,1984。

2. 许杭生:《老子评传》,南京:南京大学出版社,1996。

3. (美)韩禄伯(Robert G. Henricks):《简帛老子研究》,北京:学苑出版社,2002。

二、道家思想的深化

如果说老子的思想使得道家思想充满了玄之又玄的味道,那么庄子的思想和文字则使道家思想更加具有了摄人心魄的魅力,凭借这种魅力,庄子使得道家思想进一步深化。庄子(约前369～前286年),姓庄名周,宋国蒙人。相传庄子曾做过蒙城漆园吏,与梁思王齐宣王同时。庄子涉览各家学说,独以老子之言为宗。著书十余万言,大都以寓言表达。面对极其尖锐复杂的社会矛盾,他情愿过着贫苦的生活。据说楚王用千金礼聘他为相,他却只求适己任性,"终身不仕,以快吾意"。庄子不同意儒墨两家的主张,也瞧不起纵横家的作为,不慕富贵,不求荣利,对权贵和恶势力抱着轻视和嘲笑的态度。

庄子的思想资料主要保存在《庄子》一书中。《庄子》现存33篇,内篇7,外篇15,杂篇11。一般认为,最有可能出自庄子本人之手的应该是内篇,而外篇、杂篇可能是庄周学派其他人的著作。《庄子》一书,不仅在哲学思想上深刻隽永、引人入胜,而且语言生动、形象、俏皮、精致,充满了奔放新奇的想像和浓厚的浪漫情调,是古代散文艺术的精品,对后世的影响极深。历代许多诗人和散文家都爱学习《庄子》散文的风格和技巧,尤其那些想像丰富的"寓言"给予诗人和小说家以无穷的启发。《庄子》一书,思、文双绝,是中国思想史和文学史上不可多得的经典。

作为先秦道家的集大成者,庄子基本上承袭了老子"道"的范畴,认可"道"是世界的本源和本体。在庄子那里,"道"作为世界本源和本体,有两个方面的意义:

一是“道”产生天地万物。庄子认为,“道”有情有性、自本自根,而且未有天地之前已有,是一种实存、自存、先在而永存的本源。此“道”可以神鬼神帝,生天生地,创造万物。

二是“道”决定了天地万物的存在和发展。天地万物各有存在发展的根据,而“道”就是天地万物的总根据。在庄子那里,“道”是神灵的依据,也是人间各项功业的依据,还决定了日月星辰的运转流行。总之,万物的必然不是来自神意,而是取决于“道”。

另外,庄子的“道”还有一层境界的意义。庄子之“道”,从主体的认识上升为一种宇宙精神,是人生所达到的最高心灵境界。在“道”的境界里,人突破了形骸的限制,消解了智性的活动,化除了情绪的搅扰,超脱了现实的樊篱,破除了一切的蔽障。在庄子看来,一旦体“道”,人就可以了解宇宙变化的真相,有着死生如一的达观,心灵也凝聚为一体,进入人生最高的境界。

“齐物”是庄子对待天地万物的态度。庄子主张万物平等,他从物性平等的立场出发,将人类从自我中心的局限性中提升出来,以开放的心灵观照万物,得出“齐物”的结论。“齐物”并不是说万物之间的区别真的消失了,只是人们观看世界的角度发生了变化。庄子认为,局限在万物之中,是不能齐物的。要齐物,先要让自身从物的世界中摆脱出来,游心于道,这就要求做到“吾丧我”。“吾丧我”就是要破除心对于物的执著,超越有形的世界,“以道观之”,从而看出物本无贵贱。庄子的“齐物”思想,要破除的是人们的经验认知。庄子认为,人们惯常认定的经验世界的种种差别,实际上都来自人自身的偏见,万物的差别是人之心智强加而形成的。而在庄子看来,这种差别实际上是相对的、不确定的。为此,庄子要求人们随顺世界本身,改变对万物的看法,以“齐”的态度对待万物。因此,“齐物”在庄子那里,不是要从客观上改变万物使之为一,而是要在主观上纠正人们的偏见。

“逍遥”是庄子追求的境界。庄子“逍遥”思想的实质是关于“自由”的问题,逍遥指的是一种无拘无束、自由自在的心态,是一种无限

开放的精神自由。庄子把必须依赖一定条件而存在的事物称作“有待”,现实中一切都是“有待”的,大鹏展翅飞天、列子御风而行,都是有所依赖而不自由的。而庄子期待一种不依赖任何条件的“无待”,庄子认为,只有“无待”才是超然物外、无所不适的逍遥人生。在庄子看来,要达到逍遥之境,就必须抛弃外在的功名利禄,甚至抛弃自己的肉体。只有能够把功名、肉体一并抛弃的人,才能无思无虑、无情无欲、无知无识,与万物浑然一体,得到最为完满的自由和幸福,抵达逍遥之境。庄子的“逍遥”思想为生活在熙攘之中的人类提供了一个广阔无边的精神世界,在这样一个精神世界里,超越了世俗的生活,消除了对死亡的恐惧,拒斥了功名利禄的诱惑,“独与天地精神相往来”,而具有精神上的超越、自由和逍遥之游。

和所有的道家思想家一样,庄子崇尚自然,他批判社会生活中的种种约束和社会文明,在社会思想上主张回到自然中去。庄子认为,人是自然界的一部分,人的形体、生命、本性以及繁衍,都是自然赋予、自然发展的过程,人的本性就是自然性。因此,庄子否定了违背自然的礼乐仁义,认为礼乐仁义使得人类本性迷乱,社会分崩离析。庄子还进而否定了人类的一切物质文明,认为物质文明的进展和人类本性不相容,任何物质文明的发展都会导致人类自然本性的丧失和社会道德的沦丧。为了保存人类的自然本性,庄子反对社会的进步与发展,反对知识和教化,主张“不治而治”,主张毁弃各种文明成果,回到自然而然的社会里。

庄子思想十分庞杂,极大地推进了老子创立的道家思想的发展,对后世的玄学、佛教、道教以及宋明理学等等思想都有着重要的影响。而《庄子》一书在文学上所取得的成就,也为后世所瞩目。

「参考资料」

庄子者,蒙人也,名周。周尝为蒙漆园吏,与梁惠王、齐宣王同时。其学无所不窥,然其要本归于老子之言。故其著书十余万言,大抵率寓言也。作渔父、盗跖、胠箧,以诋訿孔子之徒,以明老子之术。

畏累虚、亢桑子之属，皆空语无事实。然善属书离辞，指事类情，用剽剥儒、墨，虽当世宿学不能自解免也。其言洸洋自恣以适己，故自王公大人不能器之。

楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰："千金，重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入大庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎？子亟去，无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。"

——《史记·老子韩非列传》

寂漠无形，变化无常，死与，生与，天地并与，神明往与！芒乎何之，忽乎何适，万物毕罗，莫足以归，古之道术有在于是者。庄周闻其风而悦之，以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不傥，不奇见之也。以天下为沉浊，不可与庄语。以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。独与天地精神往来，而不敖倪于万物。不谴是非，以与世俗处。其书虽环玮，而连犿无伤也。其辞虽参差，而諔诡可观。彼其充实，不可以已。上与造物者游，而下与外死生无终始者为友。其于本也，弘大而辟，深闳而肆；其于宗也，可谓稠适而上遂矣。虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，芒乎昧乎，未之尽者。

——《庄子·天下篇》

夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。

——《庄子·大宗师》

物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰：彼出于是，是亦因彼。彼是方生之说也，虽然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以圣人不由而照之于天，

亦因是也。是亦彼也,彼亦是也。彼亦一是非,此亦一是非,果且有彼是乎哉?果且无彼是乎哉?彼是莫得其偶,谓之道枢。枢始得其环中,以应无穷。是亦一无穷,非亦一无穷也。故曰:莫若以明。

——《庄子·齐物论》

天下莫大于秋豪之末,而大山为小;莫寿乎殇子,而彭祖为夭。天地与我并生,而万物与我为一。既已为一矣,且得有言乎?既已谓之一矣,且得无言乎?一与言为二,二与一为三。自此以往,巧历不能得,而况其凡乎!故自无适有,以至于三,而况自有适有乎!无适焉,因是已!

——《庄子·齐物论》

昔者庄周梦为胡蝶,栩栩然胡蝶也。自喻适志与!不知周也。俄然觉,则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与?胡蝶之梦为周与?周与胡蝶则必有分矣。此之谓物化。

——《庄子·齐物论》

以道观之,物无贵贱;以物观之,自贵而相贱;以俗观之,贵贱不在己。以差观之,因其所大而大之,则万物莫不大;因其所小而小之,则万物莫不小。知天地之为稊米也,知毫末之为丘山也,则差数睹矣。以功观之,因其所有而有之,则万物莫不有;因其所无而无之,则万物莫不无。知东西之相反而不可以相无,则功分定矣。以趣观之,因其所然而然之,则万物莫不然;因其所非而非之,则万物莫不非。

——《庄子·秋水》

故夫知效一官,行比一乡,德合一君,而征一国者,其自视也,亦若此矣。而宋荣子犹然笑之。且举世而誉之而不加劝,举世而非之而不加沮,定乎内外之分,辩乎荣辱之境,斯已矣。彼其于世,未数数然也。虽然,犹有未树也。夫列子御风而行,泠然善也,旬有五日而

后反。彼于致福者,未数数然也。此虽免乎行,犹有所待者也。若夫乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶乎待哉!故曰:至人无己,神人无功,圣人无名。

——《庄子·逍遥游》

惠子谓庄子曰:“魏王贻我大瓠之种,我树之成而实五石,以盛水浆,其坚不能自举也。剖之以为瓢,则瓠落无所容。非不呺然大也,吾为其无用而掊之。”庄子曰:“夫子固拙于用大矣。宋人有善为不龟手之药者,世世以洴澼絖为事。客闻之,请买其方百金。聚族而谋曰:‘我世世为洴澼絖,不过数金。今一朝而鬻技百金,请与之。’客得之,以说吴王。越有难,吴王使之将。冬与越人水战,大败越人,裂地而封之。能不龟手,一也;或以封,或不免于洴澼絖,则所用之异也。今子有五石之瓠,何不虑以为大樽而浮乎江湖,而忧其瓠落无所容?则夫子犹有蓬之心也夫!”

——《庄子·逍遥游》

天根游于殷阳,至蓼水之上,适遭无名人而问焉,曰:“请问为天下。”无名人曰:“去!汝鄙人也,何问之不豫也!予方将与造物者为人,厌则又乘夫莽眇之鸟,以出六极之外,而游无何有之乡,以处圹埌之野。汝又何帛以治天下感予之心为?”又复问,无名人曰:“汝游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣。”

——《庄子·应帝王》

夫残朴以为器,工匠之罪也;毁道德以为仁义,圣人之过也。夫马,陆居则食草饮水,喜则交颈相靡,怒则分背相踶。马知已此矣!夫加之以衡扼,齐之以月题,而马知介倪闉扼鸷曼诡衔窃辔。故马之知而能至盗者,伯乐之罪也。夫赫胥氏之时,民居不知所为,行不知所之,含哺而熙,鼓腹而游。民能已此矣!及至圣人,屈折礼乐以匡天下之形,县跂仁义以慰天下之心,而民乃始踶跂好知,争归于利,不

可止也。此亦圣人之过也。

——《庄子·马蹄》

故绝圣弃知,大盗乃止;掷玉毁珠,小盗不起;焚符破玺,而民朴鄙;掊斗折衡,而民不争;殚残天下之圣法,而民始可与论议;擢乱六律,铄绝竽瑟,塞瞽旷之耳,而天下始人含其聪矣;灭文章,散五采,胶离朱之目,而天下始人含其明矣。毁绝钩绳而弃规矩,𫐄工倕之指,而天下始人有其巧矣。

——《庄子·胠箧》

「基本典籍」

1.《庄子集解·庄子集解内篇补正》,(清)王先谦集解,刘武补正,北京:中华书局,1987。

2.《庄子集释》,(清)郭庆藩撰,北京:中华书局,2004。

「扩展读物」

1. 刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,北京:中国社会科学出版社,1987。

2. 崔宜明:《生存与智慧——庄子哲学的现代阐释》,上海:上海人民出版社,1997。

3. 王博:《庄子哲学》,北京:北京大学出版社,2004。

4.(美)爱莲心(Robert E. Allinson):《向往心灵转化的庄子:内篇分析》,周炽成译,南京:江苏人民出版社,2004。

5. 韩林合:《虚己以游世:〈庄子〉哲学研究》,北京:北京大学出版社,2006。

三、黄老之学

黄老之学是指战国中期到西汉初期从道家内部分离出来的一派

道家学说。之所以称为黄老之学，是因为这一思想派别同时假托黄帝和宗于老子，宗于老子说明他们的学派归属是道家，而假托黄帝，是因为黄帝作为上古的圣帝明王，是华夏民族的始祖，战国时期很多学术派别都假托黄帝之名以提高学派地位。黄老之学实际上是战国后期一些思想家为适应社会需要，以老子思想为体，以托名于黄帝的刑名法术为用，兼采儒、墨、阴阳诸家思想而成的一个道家新学派。

黄老学派最初萌发于战国中后期齐国的稷下学宫，其中最主要的代表人物有田骈、慎到、接子、环渊等人。黄老之学最为兴盛的时期是在西汉初年，由于黄老之学主张无为而治，其学术思想适应了当时社会的需要，因而受到汉初统治者的重视，黄老之学遂成为汉初的主流思想。

一般认为，现存黄老之学的著作主要有《管子》一书的《内业》、《白心》、《心术》上、《心术》下四篇，以及被称为《黄帝四经》的《经法》、《称》、《道原》、《十六经》四篇，除此之外，汉初淮南王刘安主持编纂的《淮南子》一书也往往被认为体现了黄老学派的思想。

黄老之学坚持老子开拓的道论，明确的把道作为天地万物的本原。在此基础上，黄老学派的思想家提出“精气”概念来诠释“道”。他们认为，精气是构成道的质料，道生万物正是通过精气这种质料来完成的。在黄老学者看来，精气不是一般的气，而是气中最精微、最细小的成分，道就是通过这种精气而在宇宙间的普遍存在和存在于万物之中，作为“一”的道也通过精气的流变而形成“多”的万物。这样，通过精气说，道家的道本原的统一性与万物的多样性得到了较为合理的说明。另外，精气说还对一些神秘莫测的现象，特别是对人的精神、智慧做出了非神学的解释。黄老学者认为，人有智慧、精神，是因为精气进入了人体并在体内流动，精气的流动产生了生命，生命带来思想活动，于是有了精神智慧。这种解释，改变了精神由鬼使神差而成的看法，具有一定的启发意义。

黄老之学还是西汉初年治国的指导思想。西汉初，社会在经历秦汉之际的战乱后逐渐稳定下来，在这种形势下，国家需要安宁，经济需

要恢复和发展,人民需要休养生息,而黄老之学推崇的“无为之治”思想正好迎合了现实社会政治的需要。黄老之学继承老庄崇尚无为的政治思想,又吸取其他诸子的仁义、刑名思想,他们提出的无为政治思想和老庄所主张的无所作为、倒退到小国寡民的思想有所不同。黄老之学所强调的无为,主要是指去掉机诈巧伪,因循自然。这表现在具体政治上,就是“无为而治、与民休息”的政策,国家在经济上轻徭薄赋,在政治上少兴功作、减轻刑罚,各级官员也在生活上崇尚节俭,让老百姓自由自在地生活和劳动。黄老之学所主张的清静无为的政治思想,作为一种经世之学,抛弃了老庄的消极因素,具有了积极进取的精神,为汉初社会的复兴提供了思想上的支援。

汉武帝时,随着儒学取得独尊地位,黄老之学失去了主流思想的地位,也渐入沉寂。到东汉时期,黄老之学更是蜕变为“自然长生之道”,一些方士把黄老之学与神仙长生、鬼神祭祷、谶纬符箓等方术杂糅起来。黄帝、老子在这些方术里已经成为神仙,而黄老之学也更多的和宗教联系起来了。

「参考资料」

道家使人精神专一,动合无形,赡足万物。其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多。儒者则不然。以为人主天下之仪表也,主倡而臣和,主先而臣随。如此则主劳而臣逸。至于大道之要,去健羡,绌聪明,释此而任术。夫神大用则竭,形大劳则敝。形神骚动,欲与天地长久,非所闻也。

——司马谈:《论六家要旨》

慎到,赵人。田骈、接子,齐人。环渊,楚人。皆学黄老道德之术,因发明序其指意。故慎到著十二论,环渊著上下篇,而田骈、接子皆有所论焉。

——司马迁:《史记·孟子荀卿列传》

凡物之精，此则为生；下生五谷，上为列星；流于天地间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人；是故民气。杲乎如登如天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己。是故此气也，不可止于力，而可以安德；不可呼以声，而可以迎以音。敬守勿失，是谓成德。德成而智出，万物果得。

——《管子·内业》

夫道者，所以充形也，而人不能固。其往不复，其来不舍，谋乎莫闻其音，卒乎乃在于心；冥冥乎不见其形，淫淫乎与我俱生，不见其形，不闻其声，而序其成，谓之道。

——《管子·内业》

抟气如神，万物备存。能抟乎？能一乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求诸人而得之己乎？思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之。非鬼神之力也，精气之极也。

——《管子·内业》

夫道者，覆天载地，廓四方，柝八极，高不可际，深不可测，包裹天地，禀授无形；原流泉浡，冲而徐盈；混混滑滑，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海；施之无穷，而无所朝夕。舒之冥于六合，卷之不盈于一握。约而能张，幽而能明，弱而能强，柔而能刚，横四维而含阴阳，纮宇宙而章三光。

——《淮南子·原道训》

或曰：无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往。如此者，乃得道之象。吾以为不然。……若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立极，自然之势，而曲故不得容者；事成而身弗伐，功成而名弗有。非谓气其感而不应，攻而不动者。

——《淮南子·修务训》

「基本典籍」

1.《管子校注》，（清）黎翔凤撰，梁运华整理，北京：中华书局，2004。

2.《马王堆汉墓帛书〈黄帝书〉笺证》，魏启鹏撰，北京：中华书局，2004。

3.《淮南子集释》，何宁撰，北京：中华书局，2004。

「扩展读物」

1. 余明光：《黄帝四经与黄老思想》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1989。

2. 陈鼓应：《黄帝四经今注今译——马王堆汉墓出土帛书》，台北：商务印书馆，1995。

3. 丁原明：《黄老学论纲》，济南：山东大学出版社，1997。

4. 陈静：《自由与秩序的困惑——〈淮南子〉研究》，昆明：云南大学出版社，2004。

5. 张增田：《黄老治道及其实践》，广州：中山大学出版社，2005。

6. 陈鼓应：《管子四篇诠释——稷下道家代表作解析》，北京：商务印书馆，2006。

四、魏晋新道家思想

道家发展到魏晋，衍化为一种新的形态，这就是玄学。在思想史上，魏晋及其后的南北朝是一个非常活跃的时期。这一时期，先秦诸子之学的流脉以及新的学术思想相继而起，给长期为两汉经学一统天下的思想界注入清新之风。而这其中，所谓新的学术思想，最为重要的就是玄学思想。魏晋士人与汉儒在学风上有着显著的不同，汉儒重视对“五经”的解释和承传，而魏晋士人“非汤武薄周孔”，倾心玩味号称“三玄”的《老子》、《庄子》与《周易》。由于魏晋士人醉心“三

玄”，所讨论的问题也充满了玄妙的色彩，故而思想史上将这段时期的学术思想概括称为“魏晋玄学”。

魏晋玄学在总体上具有糅合儒道的思想特征，但由于魏晋士人崇尚老庄，其思想资料主要是道家经典中的《老子》、《庄子》，思想架构以老庄思想为本，因而思想史上也往往倾向于把魏晋玄学称为新道家思想，将魏晋玄学作为道家思想发展的一个重要环节。

魏晋玄学的主题是自然和名教的关系，自然指的是老庄道家所主张的自然无为原则，是不假外在人为力量而任其本然的意思；名教则指的是儒家所倡导的伦理纲常、政治制度等礼教。魏晋玄学虽然继承了先秦老庄的道家思想，但在自然和名教关系的问题上，却不同于老庄。老庄都旗帜鲜明地表示崇尚自然、反对名教，而魏晋玄学家或者说新道家，则倾向于调和儒道、调和自然和名教，以自然无为学说来论证儒家礼教的合理性。以道家的哲理思想来为儒家的纲常名教论证，这是魏晋新道家或者魏晋玄学家的思想与先秦道家思想的根本不同之处，除此之外，魏晋玄学中还有许多重要思想在先秦道家的基础上取得了重要发展。

在魏晋玄学的发展中，出现了许多重要的玄学家，其中最为重要的有王弼、阮籍、嵇康以及郭象等人，这些思想家为道家思想的解释和发挥作出了重要的贡献。魏晋玄学有大量的思想资料，王弼的《老子注》、郭象的《庄子注》等是其中的典范。

王弼（226～249年）字辅嗣，魏国山阳高平人，生活在曹魏时代。王弼十多岁时，即“好老氏，通辩能言”，少年时代就在当时的士林享有盛名，王弼善言能辩，曾与当时许多清谈名士辩论各种哲学问题，比如：与裴徽讨论“圣人体无”问题，与何晏、钟会讨论“圣人”有无喜怒哀乐问题，与荀融讨论《周易》“大衍义”等。这些问题都是当时重要的哲学问题，而且和他对谈的人也都是当时清谈的名士，在这种情势下，少年王弼仍然是“当其所得，莫能夺也”。很可惜，天妒英才，天才哲学家王弼在他24岁时，染病猝死。这位早夭的哲学天才给中国思想史留下了宝贵的遗产，据《隋书·经籍志》、《唐书·艺文志》记

载,计有:《老子道德经注》2 卷,《周易注》1 卷,《论语释疑》3 卷,《王弼集》5 卷,《周易大演论》1 卷,《老子指略例》2 卷等。可惜的是,其中的部分著作已经失传,留下来的有《老子道德经注》、《周易注》、《周易略例》、《论语释疑》残篇以及《老子指略》,这些著作目前都收在中华书局 1980 年出版的《王弼集校释》里。

王弼玄学思想的根本观点是“以无为本”、“崇本息末”。王弼从老子“天下万物生于有,有生于无”的思想出发,得出“以无为本”的本体论思想。王弼突破宇宙生成论,不再局限于探讨宇宙万物如何从“道”、“无”产生和演化,而是着重探讨“无”这一宇宙万物的本质,将论题的中心上升到本体论的高度。王弼认为,作为宇宙本体的“道”,其本质是“无”,“无”是“有”的本质和根本,“有”赖“无”而确立。以无形无象之本体来统摄宇宙万物,这就是王弼的“以无为本”的贵无论。从“以无为本”出发,王弼进而提出“崇本息末”的思想,并将“崇本息末”作为《老子》一书的根本宗旨。王弼将“本”、“末”作为一对哲学范畴来看待,“本”是“道”或“无”,而“末”是具体事物,本末关系是一般和个别的关系。王弼认为,具体事物难免有各种各样的局限性,因此需要以“无为”为本,以“无名”为母,就此掌握万事万物的根本规律,使万事万物各尽其极。

王弼还继承了老子、庄子关于言意关系的思想,提出了“得意忘言”、“得意忘象”的命题。“象”指卦象,也泛指一切可见之象,用以象征具体事物;“言”指语言、文字,也指卦辞、爻辞,“意”指意义,即卦象或事物所包含的意义。王弼认为,从言和象的关系来看,象是本,言是末,言是用来明象的;从象和意的关系来看,意是本,象是末,明象是为了得意。因此,如果囿于物象和语言,就会舍本逐末。在王弼看来,言或象只是帮助人们把握事物之意或体悟大道的工具,不可停留于象或言,一旦把握了事物之意或体悟达到之后,就可以将象和言弃之不顾了。

在名教和自然的关系上,王弼强调“名教本于自然”。这是王弼“以无为本”的本体论用于社会领域的逻辑结论。在王弼那里,自然

就是“道”或“无”，宇宙万物包括人类社会的一切法则都从此而生发，名教就是自然在社会领域自然而然的体现。王弼以自然为本，以名教为末，反对把名教规范与自然本性对立起来，用名教去强制本性，主张顺自然之性而导入名教的规范。王弼的“名教出于自然”论断，企图以道家的自然无为之治挽救名教纲常的危机，在一定意义上调和了名教和自然的关系。

阮籍、嵇康和王弼是同时代人，他们和山涛、刘伶、阮咸、向秀、王戎并称竹林七贤。竹林七贤在当时的玄坛上具有很高的地位，阮籍和嵇康是他们中的代表人物。

阮籍（210～263 年），字嗣宗，陈留尉氏人。阮籍出身于世业儒学的大族，曾饱读儒家典籍，后由于世态动乱，他开始寄心老、庄，不问世事。阮籍的思想著作主要有《达庄论》、《大人先生传》等，上海古籍出版社 1978 年版的《阮籍集》收入了阮籍的基本思想资料。

嵇康（223～262 年），字叔夜，谯国人。嵇康从小懒散任性，不愿尊经习礼，但为人十分聪明。嵇康一生与司马氏和虚伪名教势不两立，后为司马氏所杀。嵇康的思想著作主要有《声无哀乐论》、《养生论》、《释私论》、《难自然好学论》、《与山巨源绝交书》等，人民文学出版社 1962 年版的《嵇康集校注》收入了嵇康的基本思想资料。

阮籍和嵇康生活在魏晋交替的时代，他们不满司马氏的篡位阴谋，以老庄思想作为安身立命之学，讲求养生之道，痛恨名教的虚伪，崇尚自然放达。阮籍和嵇康具有强烈社会批判意识，在当时体现出了明显的以道合儒的思想倾向。

阮籍、嵇康以元气为宇宙的终极本源，认为万物由一气化生，万物一体，万物为一。他们由此认为，万物的存在都是相对而又有限的，因此驻留于物、执著于形骸都是不可取的。

在自然和名教的关系上，阮籍和嵇康追求“越名教而任自然”。这里所谓的自然，是指未进入社会关系、未受礼法规限自然而然的自由存在状态。他们将不争善恶是非、自然淳朴奉为“至德”，认为道德应该是人的内在体验，因此人为制定的礼法廉让、仁义礼教实际上是

有亏于至德的。在他们看来,只有“越名教而任自然”才能够恢复淳真质朴的至德至善。阮籍、嵇康认为,仁义礼教压抑人性自然,而追求所谓忠信之名实际上是一种虚伪,尚贤能导致天下大乱。在阮籍和嵇康看来,只有自然欲求、本然性情是没有被“名教”改造过的“真性”,而这也是他们的理想和追求。

另外,嵇康的养生思想和道家思想也颇多相契。嵇康主张养生,他提出寡欲节欲的养生要求,强调养生要顺应自然,不能因过分追求而变得患得患失、急功近利。嵇康认为,只有顺应自然的养生,才能获得大和之乐,在精神上获得幸福快乐。嵇康顺应自然的养生之论,很明显是一种道家理路。

郭象(约252～312年),字子玄,河南人。郭象和王弼一样,少年时代就显现出在才理、清谈上的资质,他慕道好学,热衷于老庄之学,当时人认为他为“王弼之亚”。郭象的《庄子注》在庄学史上独步千古,他借注庄所阐发的“崇有论”也将魏晋玄学发展到一个新的高峰。郭象的著作,流传下来的主要有《庄子注》。前人认为郭象的《庄子注》吸收了同代人向秀的一些成果,因此,《庄子注》又被称为向、郭注。

郭象针对王弼的“有生于无”的“贵无论”,提出了“万物独化于玄冥”的“独化论”主张。郭象将老子、庄子所说的“无”理解为绝对的空无,他认为这种绝对的空无不能生成万物。郭象认为,任何事物的产生、存在和变化,都是无原因、无目的、无条件,自然而然的孤立生发出来的。这也就是说,万有世界中的每一事物,都是无待而自足的,绝对而无限的,它们独立生长而无所资借,自己本身就是“本体”。

“独化论”的思想强调本就是末,末就是本,本末一体,因此,在名教和自然的关系上也无所谓本末之分。前文已述,在名教和自然的关系上,王弼认为“名教本于自然”,阮籍、嵇康呼吁“越名教而任自然”,而郭象则主张名教即是自然,自然即是名教,并以此调和名教和自然的关系。郭象认为,名教完全合于人的自然本性,人的本性之自然发挥也一定符合名教。他认为,仁义等道德规范就在人的本性之

中，如果人人都各安本性，名教秩序就自然安定了。因此，名教和自然是不矛盾的，名教就是自然本身，郭象由此完成了名教和自然的内在统一。

总体来看，魏晋玄学是儒、道融合而出现的一种文化思潮，也是道家学说的一种新的表现方式。魏晋时期的知识精英在正统儒家信仰发生危机之后，对宇宙、社会、人生做出了玄远的哲学反思，并试图重新寻找精神家园，于是有了上述所谓的玄学。东晋之后，玄学与佛学合流，作为一种时代思潮的玄学也就逐渐销声匿迹。但就其影响和贡献来说，玄学却一直是中国思想史上的一个奇葩。

「参考资料」

魏正始中，何晏、王弼等祖述老庄，立论以为天地万物，皆以无为为本。无也者，开物成务，无往不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。

——《晋书》卷四十三《王衍传》

弼幼而察惠，年十余，好老氏，通辩能言。父业，为尚书郎。时裴徽为吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一见而异之，问弼曰："夫无者诚万物之所资也，然圣人莫肯致言，而老子申之无已者何？"弼曰："圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。"……于时何晏伟吏部尚书，甚奇弼，叹之曰："仲尼称后生可畏，若斯人者，可与言天人之际乎？"

——何劭：《王弼传》，《三国志·魏志·钟会传》注引

凡有皆始于无，故未形未名之时，则为万物之始，及其有形有名之时，则长之育之，亭之毒之，为其母也。其道以无形无名始成，万物以始以成而不知其所以，玄之又玄也。

——王弼：《老子道德经注》第一章

天下之物,皆以有为生。有之所始,以无为本。将欲全有,必反于无也。

——王弼:《老子道德经注》第四十章

《老子》之书,其几乎可一言而蔽之。噫!崇本息末而已矣。观其所由,寻其所归,言不远宗,事不失主。文虽五千,贯之者一;义虽广瞻,众则同类。解其一言而蔽之,则无幽而不识。每事各为意,则虽辩而愈惑。

——王弼:《老子指略》

夫象者,出意者也。言者,明象者也。尽意莫若象,尽象莫若言。言生于象,故可寻言以观象;象生于意,故可寻象以观意。故言者所以明象,得象而忘言;象者所以存意,得意而忘象。扰蹄者所以在兔,得兔而忘蹄,鉴者所以在鱼,得鱼而忘鉴也。

——王弼:《周易略例·明象》

夫邪之兴也,岂邪者之所为乎?淫之所起也,岂淫者之所造乎?故闲邪在乎存诚,不在善察;息淫在乎去华,不在滋章;绝盗在乎去欲,不在严刑;止讼存乎不尚,不在善听。故不攻其为也,使其无心于为也;不害其欲也,使其无心于欲也。谋之于未兆,为之于未始,如斯而已矣。故竭圣智以治巧伪,未若见质素以静民欲;兴仁义以敦薄俗,未若抱朴以全笃实;多巧利以兴事用,未若寡私欲以息华竞。故绝司察,潜聪明,去劝进,翦华誉,弃巧用,贱宝货。唯在使民爱欲不生,不在攻其为邪也。故见素朴以绝圣智,寡私欲以弃巧利,皆崇本以息末之谓也。

——王弼:《老子指略》

陈留阮籍、谯国嵇康、河内山涛,三人年皆相比,康年少亚之。预此契者,沛国刘伶、陈留阮咸、河内向秀、琅琊王戎。七人常集于竹林

之下，肆意酣畅，故世谓“竹林七贤”。

——刘义庆：《世说新语·任诞》

阮籍，字嗣宗，陈留尉氏人也。父瑀，魏丞相掾，知名于世。籍容貌瑰杰，志气宏放，傲然独得，任性不羁，而喜怒不形于色。或闭户视书，累月不出；或登临山水，经日忘归。博览群籍，尤好《庄》、《老》。嗜酒能啸，善弹琴。当其得意，忽忘形骸。时人多谓之痴，惟族兄文业每叹服之，以为胜己，由是咸共称异。……籍本有济世志，属魏、晋之际，天下多故，名士少有全者，籍由是不与世事，遂酣饮为常。……时率意独驾，不由径路，车迹所穷，辄恸哭而反。尝登广武，观楚、汉战处，叹曰：“时无英雄，使竖子成名！”登武牢山，望京邑而叹，于是赋豪杰诗。景元四年冬卒，时年五十四。

——《晋书》卷四十九《阮籍传》

嵇康，字叔夜，谯国铚人也。……康早孤，有奇才，远迈不群。身长七尺八寸，美词气，有风仪，而土木形骸，不自藻饰，人以为龙章凤姿，天质自然。恬静寡欲，含垢匿瑕，宽简有大量。学不师受，博览无不该通，长好《老》《庄》。与魏宗室婚，拜中散大夫。常修养性服食之事，弹琴咏诗，自足于怀。以为神仙禀之自然，非积学所得，至于导养得理，则安期、彭祖之伦可及，乃著《养生论》。……盖其胸怀所寄，以高契难期，每思郢质。……康将刑东市，太学生三千人请以为师，弗许。康顾视日影，索琴弹之，曰：“昔袁孝尼尝从吾学《广陵散》，吾每靳固之，《广陵散》于今绝矣！”时年四十。海内之士，莫不痛之。

——《晋书》卷四十九《嵇康传》

一气盛衰，变化而不伤。是以重阴雷电，非异出也；天地日月，非殊物也。故曰：自其异者视之，则肝胆楚越也；自其同者视之，则万物一体也。

——阮籍：《达庄论》

昔者天地开辟,万物并生。大者恬其性,细者静其形。阴藏其气,阳发其精,害无所避,利无所争。放之不失,收之不盈;亡不为夭,存不为寿。福无所得,祸无所咎;各从其命,以度相守。明者不以智胜,暗者不以愚败,弱者不以迫畏,强者不以力尽。盖无君而庶物定,无臣而万事理,保身修性,不违其纪。惟兹若然,故能长久。今汝造音以乱声,作色以诡形,外易其貌,内隐其情。怀欲以求多,诈伪以要名;君立而虐兴,臣设而贼生。坐制礼法,束缚下民。欺愚诳拙,藏智自神。强者睽视而凌暴,弱者憔悴而事人。假廉以成贪,内险而外仁,罪至不悔过,幸遇则自矜。驰此以奏除,故循滞而不振。

——阮籍:《大人先生传》

《六经》以抑引为主,人性以从欲为欢。抑引则违其愿,从欲则得自然。然则自然之得,不由抑引之《六经》;全性之本,不须犯情之礼律。固知仁义务于理伪,非养真之要术;廉让生于争夺,非自然之所出也。由是言之:则鸟不毁以求驯,兽不群而求畜。则人之真性无为,正当自然耽此礼学矣。

——嵇康:《养生论》

世或有谓:神仙可以学得,不死可以力致者。或云:上寿百二十,古今所同;过此以往,莫非妖妄者。此皆两失其情。请试粗论之。夫神仙虽不目见,然记籍所载,前史所传,较而论之,其有必矣。似特受异气,禀之自然,非积学所能致也。至于导养得理,以尽性命。上获千余岁,下可数百年,可有之耳。而世皆不精,故莫能得之。何以言之?夫服药求汗,或有弗获;而愧情一集,涣然流离。终朝未餐,则嚣然思食;而曾子衔哀七日不饥。夜分而坐,则低迷思寝;内怀殷忧,则达旦不瞑。劲刷理鬓,醇醴发颜,仅乃得之;壮士之怒,赫然殊观,植发冲冠。由此言之,精神之于形骸,犹国之有君也。神躁于中,而形丧于外;犹君昏于上,国乱于下也。

——嵇康:《养生论》

顺天和以自然，以道德为师友，玩阴阳之变化，得长生之永久。任自然以托身，并天地而不朽。

——嵇康：《养生论》

郭象，字子玄，少有才理，好《老》《庄》，能清言。太尉王衍每云："听象语，如悬河泻水，注而不竭。"州郡辟召，不就。常闲居，以文论自娱。后辟司徒掾，稍至黄门侍郎。东海王越引为太傅主簿，甚见亲委，遂任职当权，熏灼内外，由是素论去之。永嘉末病卒，著碑论十二篇。

先是，注《庄子》者数十家，莫能究其旨统。向秀于旧注外而为解义，妙演奇致，大畅玄风，惟《秋水》、《至乐》二篇未竟而秀卒。秀子幼，其义零落，然颇有别本迁流。象为人行薄，以秀义不传于世，遂窃以为己注，乃自注《秋水》、《至乐》二篇，又易《马蹄》一篇，其余众篇或点定文句而已。其后秀义别本出，故今有向、郭二《庄》，其义一也。

——《晋书》卷五十《郭象传》

无既无矣，则不能自有；有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。

——郭象：《庄子齐物论注》

世或谓罔两待景、景待形、形待造物者。请问：夫造物者有耶？无耶？无也，则胡能造物哉？有也，则不足以物众形，故明众形之自物，而后始可与言造物耳。是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。故造物者无主，而物各自造。物各自造而无所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生，虽复玄合，而非待也。

——郭象：《庄子齐物论注》

至仁极乎无亲，孝慈终于兼忘，礼乐复乎己能，忠孝发乎天光。用其光则其朴自成，是以神器独化于玄冥之境而源远流长也。

——郭象《庄子注序》

君臣上下,手足内外,乃天理自然。

——郭象:《庄子齐物论注》

刑者,治之体,非我为;礼者,世之所以自行耳,非我制;知者,时之动,非我唱;德者,自彼所循,非我作。

——郭象:《庄子大宗师注》

「基本典籍」

1.《王弼集校释》,楼宇烈校释,北京:中华书局,1980。

2.(魏)阮籍:《阮籍集》,李志钧校点,上海:上海古籍出版社,1978。

3.《嵇康集校注》,戴明扬校注,北京:人民文学出版社,1962。

4.(晋)郭象:《庄子注》,见(清)郭庆藩:《庄子集释》,北京,中华书局,2004。

「扩展读物」

1. 汤一介:《郭象与魏晋玄学》,武汉:湖北人民出版社,1983。

2. 许杭生等:《魏晋玄学史》,西安:陕西师范大学出版社,1989。

3. 罗宗强:《玄学与魏晋士人心态》,杭州:浙江人民出版社,1991。

4. 康中乾:《有无之辩:魏晋玄学本体论思想研究》,北京:人民出版社,2003。

5. 余敦康:《魏晋玄学史》,北京:北京大学出版社,2004。

6. 汤用彤:《魏晋玄学论稿》,上海:上海古籍出版社,2005。

7. 鲁迅:《魏晋风度及文学与药及酒的关系》,《鲁迅全集》第三卷,北京:人民文学出版社,2005。

思　考　题

1. 如何理解老子的“道法自然”思想？
2. 如何理解庄子的“逍遥”思想？
3. 黄老之学为什么能够成为西汉初年治国的指导思想？
4. 王弼玄学思想的根本观点是什么？如何理解？
5. 魏晋新道家的主要代表人物如何看待名教与自然的关系？

第七讲　中国思想的道家因素（下）

广义上的道家包括道教在内，如果说狭义的道家主要指一种哲学流派，那么，道教则是一种有严格仪轨、传承、组织以及崇拜对象的宗教，它综合了古老的巫史文化、鬼神信仰、民俗传统、方技术数，沿袭道家方仙道、黄老道的某些宗教观念和修持方法，以“道”为最高信仰，囊括儒、道、墨、医、阴阳、神仙诸家学说中的修炼思想、功夫境界、信仰成分和伦理观念，追求度世救人、羽化登仙、体道合真等目标的中国本民族的传统宗教。道教尊老子为教主，奉老子《道德经》为主要经典，并对其进行宗教性的解释。

道教是在汉代及以后特定的历史条件下不断吸取佛教宗教形式而创立的。道教在创始之初主要流传于民间，还曾同当时的农民起义相结合。魏晋以后，道教除在民间以通俗形式流传之外，还逐渐上层化，并与儒家的纲常名教以及政治斗争有所联系。道教对于中国古代的政治、经济、哲学、文学、艺术、医药、养生、天文、地理以及社会心理、社会习俗等各个方面都有过不同程度的影响，是中国古代文化遗产的重要组成部分，是中国思想文化传统（儒、释、道）的三大支柱之一，在历史上有着相当重要的地位。

「参考资料」

中国根柢全在道教……以此读史，有多种问题可迎刃而解。

——鲁迅：《致许寿裳》，《鲁迅全集》第十一卷

我认为要了解中国和中国人，最有效的手段是研究中国固有的道教。

——（日）窪德忠：《道教入门》

一、道教的起源与形成

道教是中国本土的宗教，起源和形成于汉民族文化发展的历史过程中。一般认为，道教形成于东汉顺帝、恒帝之际，距今已有1 800多年的历史了。但这只是说道教作为一种宗教形式出现的时间，如果要追溯道教思想的源头，那么将要探寻到更远、更广阔的思想时代。道教内容十分庞杂，而其来源也是多重的。道教的主要来源，主要有以下几个方面：

一是古代的鬼神崇拜和民间巫术。鬼神崇拜在中国古代由来已久，在长期的信仰过程中，逐渐形成一个由天神、地神、日神、月神、星辰之神、山神、河神、水神、风神、雷神以及人鬼等等构成的一个神灵系统。道教承袭了这种鬼神观念，并且将其中的诸多神灵纳入到道教的神灵系统中，而这些神灵也就成为道教的尊神。上古之民在崇拜神灵的同时，还出现了一批专门负责祭祀神灵、负责人神沟通的巫祝以及随之而来的一系列巫术。巫祝从事降神、解梦、预言、祈雨、医病、占星、驱鬼等活动，并形成一套法术或者方术。早期道教的传教和祭礼活动，就是受到上古先秦时期巫术的影响，而道教符箓派的符咒、斋醮、科仪，更是多取自汉代以前的各种鬼神祭祀活动和巫术。

二是神仙之说和方士方术。长生不老、羽化登仙是道教的核心追求。在战国时期，出现了鼓吹长生成仙之术的神仙方士，后来更是形成了一个学派，即所谓神仙家，也称方仙道。他们宣扬长生成仙信仰，把传说中的黄帝作为长生成仙的楷模而加以推崇，还提出了主要以寻求仙人和不死之药以及祠灶祭神等为主的修炼方术。方仙道的神仙信仰、黄帝崇奉、服食丹药以求成仙的主张，以及祠灶、炼丹、行

气、辟谷等方术,后来都被道教所吸收。神仙之说和方士方术是道教丹鼎派的直接来源,直接推动了道教的形成。

三是先秦和秦汉的道家学说。道教在理论上依托于道家思想,打着道家的旗帜,与道家有着若即若离的关系。实际上,先秦的老子、庄子都不讲炼丹和符箓,也反对迷信鬼神和巫术、反对追求肉体的长生不死,他们的观点和道教有着鲜明的不同。但是老庄道家思想里也确有一些同道教相通的因素。道教夸大道家之"道"的超越性和绝对性,把"道"变成具有无限威力的全知全能至上神的代名词。老庄道家的清静无为思想也被道教演绎成出世的宗教人生论,而他们的养生论更是被道教长生不死学说直接吸收。秦汉之际的黄老道家由于具有将神道和道家思想加以糅合的倾向,同时黄老之学后来也演变成对黄帝和老子的崇拜,这样,黄老道家的思想也就直接被道教所利用了。

道教的起源,除了上述三个方面之外,还有古代的阴阳五行思想以及古代医学和体育卫生知识等多个方面,这些都是道教形成的渊源。

道教的形成还和当时的社会历史环境有着密切的关系。汉代社会,神灵理论大为泛滥,宗教神学的神秘气氛颇为兴盛;统治阶层为追求长生,对神仙方术表现出特殊的关心;道教出现的东汉末年,社会危机加深,社会上需要新的信仰系统来维系社会秩序;另外,佛教的东传也刺激和推动了道教的诞生。在这些具体的社会历史因素的综合作用下,道教开始逐渐形成。

道教经书的出现是道教形成的重要标志之一。道教最早的经书是齐人甘忠可造作的《天官历包元太平经》,该书出现在汉成帝(前32～前7年)时期,现已亡佚,思想内容不详。现存最早的道教经书是《太平经》,《太平经》最初称为《太平青领书》。《太平经》由原始道教徒著成,该书通过吸收道家思想、阴阳五行学说、上古宗教思想、巫术乃至儒家观念,同时吸取当时的天文学、医药学、养生学等等方面的知识,建立了一个庞杂的宗教神学理论体系,运用神道设教的方

式，宣扬天人合一和善恶报应思想等，并以实现“太平世道”为理想目标。《太平经》里的宗教神学观念，奠定了道教的基调，后为早期道教中的“五斗米道”和“太平道”所接受。《太平经》在道教发展史上具有极为重要的地位。

早期道教的另一部重要经书是《周易参同契》。该书出现在东汉中、后期，作者魏伯阳对以往的养生术、炼丹术作了总结和发展，借《周易》爻象的神秘思想论述炼丹修仙的方法，将“大易”、“黄老”、“炉火”三者参合，强调修丹与天地造化相通，易道和丹道相通。该书还对丹道中的用药、火候、服丹等有详细说明。《周易参同契》奠定了道教丹鼎学说的基本理论，被称为丹经之祖。

道教经书的行世，实际也标志着道教的行世，但宗教还必须以一种组织形式出现，故而道教经书的出现还不能称为道教的创教。一般认为，道教的创教是与张道陵和五斗米道联系在一起的。

五斗米道由张道陵在巴蜀一带创立，之后延续不衰，演变为中国道教的正宗。张道陵原名张陵，信徒们称他为张道陵或者张天师，其子张衡、孙张鲁相继传道。五斗米道奉老子为教主，以《道德经》为主要经典，信奉作为“道”之化身的太上老君，宣传只要信道皆可长生。五斗米道对信徒要求严格，立有道戒，崇尚仁义忠孝，节制欲望，提倡恬静简朴的生活。概括言之，五斗米道有道书、教义、教仪、组织和戒律，标志着道教的正式创立。

与五斗米道出现时间相差不远的道教派别还有太平道。太平道由张角创立，因主《太平经》而得名，奉“中黄太乙”为“至尊天神”，用跪拜思过、符水咒语治病争取群众。太平道后来利用宗教外衣发动起义，打出“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”这一带有宗教和谶语色彩的口号。因起义军都头裹黄巾，所以太平道的这次起义被称为“黄巾起义”。起义失败后，太平道也随之衰亡。

五斗米道、太平道之后，道教作为一支派独立的宗教正式形成了，并在中国历史上开始发挥重要作用。

「参考资料」

山川林谷丘陵,能出云,为风雨,见怪物,皆曰神。有天下者祭百神,诸侯在其地则祭之,亡其地则不祭。大凡生于天地之间者皆曰命,其万物死皆曰折,人死曰鬼,此五代之所不变也。七代之所更立者,禘郊宗祖,其余不变也。

——《礼记·祭法》

后四岁,天下已定,诏御史令丰治枌榆社,常以时,春以羊、彘祠之。令祝立蚩尤之祠于长安。长安置祠祀官、女巫。其梁巫祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属;晋巫祠五帝、东君、云中君、巫社、巫祠、族人炊之属;秦巫祠杜主、巫保、族累之属;荆巫祠堂下、巫先、司命、施糜之属;九天巫,祠九天,皆以岁时祠宫中。其河巫祠河于临晋,而南山巫祠南山、秦中。

——《汉书·郊祀志上》

成帝末年颇好鬼神,亦以无继嗣故,多上书言祭祀方术者,皆得待诏,祠祭上林苑中长安城旁,费用甚多。

——《汉书·郊祀志下》

藐姑射之山,有神人居焉,肌肤若冰雪,淖约若处子。不食五谷,吸风饮露,乘云气,御飞龙,而游乎四海之外。

——《庄子·逍遥游》

是时李少君亦以祠灶、谷道、却老方见上,上尊之。少君者,故深泽侯舍人,主方。匿其年及其生长,常自谓七十,能使物,却老。其游以方遍诸侯。无妻子。人闻其能使物及不死,更馈遗之,常余金钱衣食。人皆以为不治生业而饶给,又不知其何所人,愈信,争事之。少君资好方,善为巧发奇中。尝从武安侯饮,坐中有九十余老人,少君乃言与其大父游射处,老人为儿时从其大父,识其处,一

坐尽惊。少君见上，上有故铜器，问少君。少君曰："此器齐桓公十年陈于柏寝。"已而案其刻，果齐桓公器。一宫尽骇，以为少君神，数百岁人也。

致少君言上曰："祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。"于是天子始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹沙诸药齐为黄金矣。

——《史记·封禅书》

汉成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历包元太平经》十二卷，以言汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子下教我此道。

——《汉书》卷七十五《李寻传》

初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师干吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素朱介青首朱目，号《太平清领书》。其言以阴阳五行为家，而多巫觋杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收臧之。后张角颇有其书焉。

——《后汉书》卷三十下《襄楷传》

魏伯阳，吴人也。本高门之士，而性信道术。……作《参同契》、《五相类》，其说如似解释《周易》，其实假借爻象以论作丹之意。

——葛洪：《神仙传·魏伯阳》

巨胜尚延年，还丹可入口。金性不败朽，故为万物宝，术士服食之，寿命得长久。金砂入五内，雾散若风雨，熏蒸达四肢，颜色悦泽好，鬓发白变黑，更生易牙齿，老翁复丁壮，耆妪成姹女，改形免世厄，号之曰真人。

——魏伯阳：《周易参同契·二土全功章》

张鲁，字公旗。初，祖父陵，顺帝时客蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓。受其道者，辄出五斗米，故谓之米贼。陵传衡，衡传于鲁。

——《后汉书》卷七十五《刘焉传》

陵于弟子入蜀，住鹄鸣山，得正一盟威之道，能治病，百姓奉之为师。弟子户至数万，即立祭酒，分领其户，有如长官。并立条制，使诸弟子随事轮出米绢器物纸笔樵薪等。领人修复道路，不修复者，皆使疾病。陵又欲以廉耻治人，不喜施刑罚，使有疾病者皆疏记生身以来所犯之罪，乃手书投水中，与神明共盟约，不得复犯法，当以身死为约。

——葛洪：《神仙传·张道陵》

光和中，东方有张角，……角为太平道，……太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。

——《三国志》卷八《魏书·张鲁传》裴松之注引

初，巨鹿张角自称“大贤良师”，奉事黄、老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒语说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应。遂置三十六万。方犹将军号也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅。讹言“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”。以白土书京城寺门及州郡官府，皆作“甲子”字。……角等知事已露，晨夜驰敕诸方，一时俱起。皆着黄巾为标帜，时人谓之“黄巾”，亦名“蛾贼”。杀人以祠天。角称“天公将军”，角弟宝称“地公将军”，宝弟梁称“人公将军”。所在燔烧官府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬日之间，天下响应，京师震动。

——《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》

「基本典籍」

1.《太平经合校》,王明撰,北京:中华书局,1960。

2.(汉)魏伯阳:《周易参同契》,《道藏》本第20册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988。

「扩展读物」

1.任继愈主编:《中国道教史》第一章"道教的孕育与诞生",上海:上海人民出版社,1990。

2.卿希泰、唐大潮:《道教史》第一章"道教产生的历史背景和思想渊源",南京:江苏人民出版社,2006。

二、道教的成熟与定型

道教在东汉时期,主要在民间流行,甚至成为发动农民起义的组织力量。到了魏晋南北朝时期,道教开始为上层社会与知识精英接纳,由此道教得到更大范围的传播,也在思想理论上得到提升。

魏晋南北朝时期,对于道教思想理论贡献较大的主要有葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景等人,这些道教学者从神学理论、组织制度、宗教仪轨等多方面对道教进行了改造和发展,使得道教走向成熟化和定型化,并使得道教成为与儒家、佛教鼎足而立的宗教集团。上述道教学者,承先启后、继往开来,为后来道教的兴盛打下了基础。

葛洪(约281～341年),字稚川,自号抱朴子,丹阳句容人。葛洪少年时代就广览经史,学通百家,并从方士学道。葛洪热衷于神仙导养之法,后在广东罗浮山炼丹、著述,成为道教的理论家、炼丹家与医学家。葛洪的思想资料主要有《抱朴子》内、外篇,《神仙传》、《隐逸传》、《金匮药方》等等。《抱朴子》一书是葛洪思想的代表性作品,其中内篇20卷,宣扬神仙方药、鬼怪变化、养生延年、禳邪却祸的仙道学说;外篇50卷,论述人间得失、世事成败的经国治世之术。

葛洪宣扬神仙存在、神仙可以学而致的仙道思想。葛洪认为,不

能因为神仙的无形而否定神仙的存在,他认为人的感官能力和感觉经验有限,因而不可用有形无形来判断神仙的有无。葛洪不仅相信神仙存在,还认为凡人也可以通过学仙求道成为神仙从而长生不死。在葛洪看来,神仙主要靠药物和术数养身延命,凡人只要掌握了这些仙药法术,也就能成仙了。葛洪认为成仙修道要讲究内修和外养的方术,内修就是保精行气,外养就是外服还丹金液。葛洪在其著述中,提出了许多内修外养的方术,极大地丰富了道教仙道法术学说。葛洪重视还丹金液的思想理论并长期从事炼丹,这使得其成为道教丹鼎派的代表人物之一。除了方术之外,葛洪还强调成仙长生也要靠积善立功,遵循忠孝和顺仁信之道,这也反映了他对现实社会秩序的认可,是道教逐步上层化的表征之一。

在儒、道关系上,葛洪从神仙道教的基本立场出发,主张道本儒末,道高于儒,并以"外儒内道"来调和儒道关系。从调和儒道的态度出发,葛洪还提出修道者不能脱离现实人世,不能因修道而废除民生之事,这从一定意义上讲,是受到了儒家入世精神的影响。另外,葛洪站在士族道教的立场上,将民间道教视为"妖道"、"邪道",把信奉民间道教的人视为"杂猥道士",对民间道教以符水咒语治病等符箓道术予以了否定。

葛洪的道教思想,宣扬个人修炼成仙的仙道学说,从理论上确立了道教修炼成仙的基本教义,又以还丹金液为核心集各种仙道方术之大成,阐扬了丹鼎道派关于修道途径的学说。而他对民间道教的贬斥,反映了道教上层化的历史趋势。

寇谦之(365～448年),字辅真,上谷昌平人。寇谦之家族为世奉天师道(五斗米道)的大家族,受家族影响,他早年就爱好仙道,修张鲁之术,曾长时间到嵩山修道。寇谦之乘当时北魏崇道抑佛的机会,改革道教,得到北魏皇帝的信任,被封为国师,也使得道教盛极一时。

寇谦之对相传已久的天师道予以改革,提出"专以礼度为首"的改革原则。寇谦之宣扬他本人亲奉太上老君的圣谕清理整顿道教,

以三张(张陵、张衡、张鲁)之说为伪法。为防止教徒利用道教“犯上作乱”,他修改了天师道的教义,提出了以“礼教”为主要内容、以礼拜炼丹为主要形式的新教义。寇谦之改革了天师道的组织制度,废除了道官私授、教职世袭的作法,实行“惟贤是授”的措施。他宣布废除五斗米道原有的24治名称,宣称只有严格遵守“新科之诫”的人,并经过三年的考察,才能有资格被接纳为道士。寇谦之还废除了三张时期的租米钱税制度,减轻了道众的经济负担。寇谦之加强了道教的科律规诫,增订了斋醮仪范。他强调用忠、孝、仁、义等儒家思想来约束道徒,用儒家的道德规范作为道士们的行为准则;增加了道官受箓斋仪、道官道民求愿斋仪、道民犯律解度斋仪等,丰富了道教祭祷和修炼的方式。

经寇谦之改造后,道教从带有原始巫术色彩的民间宗教,变为符合儒家伦理纲常、符合上层社会统治需要的宗教,由于寇谦之主要活动在北方,因此经他改造的道教也称北天师道。

寇谦之的道教改革主要发生在南北朝时期的北朝北魏,稍晚于寇谦之的南朝刘宋道士陆修静也对道教进行了总结和改革。陆修静(406～477年),字元德,吴兴东迁人。陆修静是南朝前期著名的道士,他对江南天师道组织进行了整顿,搜集整理道教经典,制定斋醮科仪,从而推动了南方旧道教的改造。与北方寇谦之的北天师道相对,后人将经陆修静改造的天师道称为南天师道。陆修静所撰著述,大约有三十多种,其中大多遗佚,现存少部分收于《道藏》中,其中有《灵宝经目序》、《太上洞玄灵宝众简文》、《陆先生道门科略》等。

道教到了陆修静时代,经书由于伪造滥传已经变得十分混乱,真伪难辨。针对这种混乱的情况,陆修静开始着手对道书予以整理。陆修静广集道书,总括三洞,将道教经书分为三类:洞真、洞玄、洞神。洞真部以《上清经》为中心,洞玄部以《灵宝经》为中心,洞神部以《三皇书》为中心。陆修静通过这样的分类,撰成道教史上第一部道经目录著作《三洞经书目录》(已佚),该书使众多的道教经书系统化,是道书三洞分类法的开端,为道教经典的编辑整理创立了体例和原

则,也为后世修纂《道藏》奠定了基础。

陆修静在总结天师道原有各种斋仪的基础上,吸取佛教的修持仪式和儒家的礼法名教,还为道教广制斋醮仪范。陆修静十分注重斋仪对于道教信仰的意义,他认为斋仪是修道求仙的根本,其他修炼方法都无法与之相比。经陆修静改造修制的道教斋仪扩展为包括天师、上清、灵宝各派斋仪在内的“九斋十二法”。后世道教的斋法,大都不出“九斋十二法”的范围。

同寇谦之一样,陆修静也对道教组织予以了整顿。陆修静曾著《陆先生道门科略》,以改革和整顿天师道。他提出了恢复和健全道教“编户著籍”和“三会日”的制度,也就是将道民全家人口登记造册,并要求道民在一年中三个规定的日子去本师治所参加宗教活动;他主张建立和健全道官祭酒依功受箓和按级晋升的制度,废除父死子继的陈规,禁止道官自行署职;另外他还将当时等级制中的服饰制度引入道教,以巩固道教内部的等级制度。

道教的教规教诫、斋醮仪范经过寇谦之和陆修静修订改造后,初步实现了定型,各种宗教规章更为全面而系统,道教组织也更为严密,这些都使得道教逐渐成熟。

陶弘景(456～536年),字通明,丹阳秣陵人,他是陆修静的再传弟子。陶弘景出身南朝士族家庭,博学多才,是南朝道教改革的主要人物。陶弘景对之前的金丹道教、上清经箓道教以及南天师道进行了总结和改革,开创了对后世道教发展具有深远影响的茅山宗。他一生著述甚多,其中重要的有《真诰》、《登真隐诀》、《真灵位业图》、《养性延命录》等等。

陶弘景与南朝梁武帝交往密切,受到梁武帝的礼遇和信任。梁武帝经常向陶弘景咨询国家大事,时人因此称陶弘景为“山中宰相”。皇帝以下,齐梁之际的王公显贵也争做陶弘景的弟子,陶弘景在当时获得了巨大的声望,这是道教史上不多见的现象。

从五斗米道以来,道教的神仙谱系一直处于杂乱无序的状态,陶弘景为了改变这种状况,对上清派所信奉的各种神鬼进行了整理,为

各路神仙编排了“座次”，建立了一个有序的道教神仙谱系。陶弘景搜罗了天神、地祇、人鬼及诸仙在内的虚幻神灵，还将古代历史上有名的帝王将相、思想家也罗列进去，编制了具有七个等级的神仙谱系。在七个等级中，每一个等级都有一个主神，七个主神居中，左右分别为其余诸神以及散仙位、女仙位。在这个等级分明的神仙谱系中，“元始天尊”是最高神。陶弘景还通过编著《真诰》一书，对道教的传授历史做了整理。在这一整理过程中，陶弘景引用了众多道经，提到大量道教历史人物、神话故事、仙官鬼神、修行方法等，为道教研究积累了有益的资料。陶弘景发展了道教的修炼理论。他主张形神双修、养神和炼形并举，认为只有这两方面的功夫做好了，精神和肉体才会长存不灭。另外，陶弘景还强调了少思寡欲、饮食有节、起居有度、服食药物等具体修炼方法，也积极从事炼丹活动。

陶弘景是道教上清派的重要传人，也是道教茅山宗的创始人。陶弘景在传授、弘扬上清经法上做了大量工作，由于他在茅山修道，所以茅山成了上清派的中心。从陶弘景开始，茅山就实际代表着上清派，所以人们就直接称呼陶弘景之后的上清派为茅山宗，将陶弘景作为该宗的创始人。茅山宗传习《上清大洞真经》及有关真诰、传诀，修持方法以思神、诵经为主，供奉元始天尊为最高神，同时也兼习灵宝、三皇及天师道经戒法箓。在道教之外，茅山宗还吸取儒、释思想，兼融三教。茅山宗的形成，标志着自葛洪以来江南士族道教徒以神仙道教改造旧天师道、创立官方化的正统道教的完成，而陶弘景正是这一历史过程中的集大成者。

「参考资料」

葛洪，字稚川，丹阳句容人也。……性寡欲，无所爱玩，不知棋局几道，摴蒱齿名。为人木讷，不好荣利，闭门却扫，未尝交游。……时或寻书问义，不远数千里崎岖冒涉，期于必得，遂究览典籍，尤好神仙导养之法。从祖玄，吴时学道得仙，号曰葛仙公，以其炼丹秘术授弟子郑隐。洪就隐学，悉得其法焉。后师事南海太守上党鲍玄。玄亦

内学,逆占将来,见洪深重之,以女妻洪。洪传玄业,兼综练医术,凡所著撰,皆精核是非,而才章富赡。

……所著子言黄白之事,名曰《内篇》,其余驳难通释,名曰《外篇》,大凡内外一百一十六篇。虽不足藏诸名山,且欲缄之金匮,以示识者。

自号抱朴子,因以名书。其余所著碑诔诗赋百卷,移檄章表三十卷,神仙、良吏、隐逸、集异等传各十卷,又抄《五经》、《史》、《汉》、百家之言、方技杂事三百一十卷,《金匮药方》一百卷,《肘后要急方》四卷。

——《晋书》卷七十二《葛洪传》

若夫仙人,以药物养身,以术数延命,使内疾不生,外患不入,虽久视不死,而旧身不改,苟有其道,无以为难也。而浅识之徒,拘俗守常,咸曰世闲不见仙人,便云天下必无此事。夫目之所曾见,当何足言哉?天地之间,无外之大,其中殊奇,岂遽有限,诣老戴天,而无知其上,终身履地,而莫识其下。形骸己所自有也,而莫知其心志之所以然焉。寿命在我者也,而莫知其修短之能至焉。况乎神仙之远理,道德之幽玄,仗其短浅之耳目,以断微妙之有无,岂不悲哉?……故不见鬼神,不见仙人,不可谓世间无仙人也。

——葛洪:《抱朴子·论仙》

余考览养性之书,鸠集久视之方,曾所披涉篇卷,以千计矣,莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事,盖仙道之极也。服此而不仙,则古来无仙矣。

——葛洪:《抱朴子·金丹》

欲求神仙,唯当得其至要,至要者在于宝精行气。

——葛洪:《抱朴子·释滞》

为道者以救人危使免祸,护人疾病,令不枉死,为上功也。欲求

仙者,要当以忠孝和顺仁信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长生也。……又云:人欲地仙,当立三百善;欲天仙,立千二百善。……又云:积善事未满,虽服仙药,亦无益也。

——葛洪:《抱朴子·对俗》

古人多得道而匡世,修之于朝隐,盖有余力故也。何必修于山林,尽废生民之事,然后乃成乎?

——葛洪:《抱朴子·释滞》

曩者有张角柳根王歆李申之徒,或称千岁,假托小术,坐在立亡,变形易貌,诳眩黎庶,纠合群愚,进不以延年益寿为务,退不以消灾治病为业,遂以招集奸党,称合逆乱,不纯自伏其辜,或至残灭良人,或欺诱百姓,以规财利,钱帛山积,富逾王公,纵肆奢淫,侈服玉食,妓妾盈室,管弦成列,刺客死士,为其致用,威倾邦君,势凌有司,亡命逋逃,因为窟薮。皆由官不纠治,以臻斯患,原其所由,可为叹息。

——葛洪:《抱朴子·道意》

道士寇谦之,字辅真,南雍州刺史赞之弟,自云寇恂之十三世孙。早好仙道,有绝俗之心。少修张鲁之术,服食饵药,历年无效。……谦之守志嵩岳,精专不懈,以神瑞二年十月乙卯,忽遇大神,乘云驾龙,导从百灵,仙人玉女,左右侍卫,集止山顶,称太上老君。谓谦之曰:"往辛亥年,嵩岳镇灵集仙宫主,表天曹,称自天师张陵去世已来,地上旷诫,修善之人,无所师授。嵩岳道士上谷寇谦之,立身直理,行合自然,才任轨范,首处师位,吾故来观汝,授汝天师之位,赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷。号曰'并进'。言:吾此经诫,自天地开辟已来,不传于世,今运数应出。汝宣吾《新科》,清整道教,除去三张伪法,租米钱税,及男女合气之术。大道清虚,岂有斯事。专以礼度为首,而加之以服食闭练。"……世祖欣然,乃使谒者奉玉帛牲牢,祭嵩岳,迎致其余弟子在山中者。于是崇奉天师,显扬新法,宣布天下,道

业大行。……真君三年,谦之奏曰:“今陛下以真君御世,建静轮天宫之法,开古以来,未之有也。应登受符书,以彰圣德。”世祖从之。于是亲至道坛,受符录。备法驾,旗帜尽青,以从道家之色也。

——《魏书》卷一一四《释老志》

有祭酒之官,称父死子系,使益荒浊。诫曰:道尊德贵,惟贤是授。……诸道官祭酒,可简贤授明,未复按前父死子系,使道教不显。

——寇谦之:《老君音颂诫经》

其投道门之民,欲为弟子者,当观望情性,与约诫相应者三年,体能修慎法教,精进善行,心无有退,志无倾邪,乃可授箓诫,纳为弟子。

——寇谦之:《老君音颂诫经》

元嘉十四年某月日,三洞弟子陆修静,敬示诸道流……顷者以来,经文纷互,似非相乱。或是旧目所载,或自篇章所见,新旧五十五卷,学士宗竟,鲜有甄别。余先未悉,亦是求者一人。既加寻览,甫悟参差。或删破上清;或采抟余经;或造立序说;或回换篇目,裨益句章,作其符图;或以充旧典;或别置盟戒。文字僻左,音韵不属,辞趣烦猥,义味浅鄙,颠倒舛错,事无次序。考其精伪,当由为猖狂之徒,质非挺玄,本无寻真之志,而因修窥阅,假服道名,贪冒受取,不顾殃考,兴造多端,招人宗崇,敢以鱼目厕于隋侯之肆,辄将散砾托于和氏之门。启诳愚蒙,诬桀太玄。既晚学推信,弗加澄研,遂令精粗糅杂,真伪混行。视听者疑惑,修味者闷烦。上则损辱于灵囿,下则耻累于学者。进退如此,无一可宜。徒倾产疲力,将以何施?夫轻慢之咎既深,毁谤之罪靡赦。余少耽玄味,志爱经书,积累锱铢,冀其万一。若信有可崇,何苟明言坐取风刀乎?虑有未悉,今条旧目已出,并仙公所授事注解,意疑者略云尔。

——陆修静:《灵宝经目序》,《云笈七笺》卷四

大体九等斋，各有法，凡十二法：一曰洞真上清之斋，有二法。……二曰洞玄灵宝之斋，有九法。以有为为宗：其一法：金箓斋。调和阴阳，救度国正。其二法，黄箓斋。为同法拔九祖罪根。其三法，明真斋。学士自拔亿曾万祖九幽之魂。其四法，三元斋。学士一年三过自谢涉学犯戒之罪。其五法：八节斋。学士一年八过谢七玄及己身宿世今生之罪。其六法：自然。普济之法，内以修身，外以救物，消灾祈福，适意所宜。其七法，洞神三皇之斋。以精简为上，……其八法，太一之斋，以恭肃为首。其九法，指教之斋，以清素为贵。又曰三元涂炭之斋，以苦节为功，上解亿曾道祖无数劫来宗亲门族及己身家门无鞅数罪，拯拔忧苦，济人危厄，其功至重，不可称量。

——陆修静：《洞玄灵宝五感文》

天师立治置职，犹阳官郡县城府治理民物。奉道者皆编户著籍，各有所属。令以正月七日、七月七日、十月五日，一年三会。民各投集本治，师当改治录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿，三宣五令，令民知法。其日天官地神，咸会师治，对校文书，师民皆当清静肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑。会竟，民还家，当以所闻科禁威仪教敕大小，务共奉行。如此道化宣流，家国太平。

——陆修静：《道门科略》

陶弘景，字通明，丹阳秣陵人也。……年十岁，得葛洪《神仙传》，昼夜研寻，便有养生之志。谓人曰："仰青云，睹白日，不觉为远矣。"……读书万余卷。善琴棋，工草隶。未弱冠，齐高帝作相，引为诸王侍读，除奉朝请。虽在朱门，闭影不交外物，唯以披阅为务。朝仪故事，多取决焉。

永明十年，上表辞禄，诏许之，赐以束帛。及发，公卿祖之于征虏亭，供帐甚盛，车马填咽，咸云宋、齐以来，未有斯事。朝野荣之。于是止于句容之句曲山。恒曰："此山下是第八洞宫，名金坛华阳之天，周回一百五十里。昔汉有咸阳三茅君得道，来掌此山，故谓之茅山。"

乃中山立馆,自号华阳隐居。始从东阳孙游岳受符图经法。遍历名山,寻访仙药。每经涧谷,必坐卧其间,吟咏盘桓,不能已已。时沈约为东阳郡守,高其志节,累书要之,不至。

弘景为人,圆通谦谨,出处冥会,心如明镜,遇物便了,言无烦舛,有亦辄觉。建武中,齐宜都王铿为明帝所害,其夜,弘景梦铿告别,因访其幽冥中事,多说秘异,因著《梦记》焉。

……特爱松风,每闻其响,欣然为乐。有时独游泉石,望见者以为仙人。性好著述,尚奇异,顾惜光景,老而弥笃。尤明阴阳五行,风角星算,山川地理,方图产物,医术本草。著《帝代年历》,又尝造浑天象,云"修道所须,非止史官是用"。义师平建康,闻议禅代,弘景援引图谶,数处皆成"梁"字,令弟子进之。高祖既早与之游,及即位后,恩礼逾笃,书问不绝,冠盖相望。

——《梁书》卷五十一《陶弘景传》

陶弘景……性好著述,尚奇异,顾惜光景,老而弥笃。尤明阴阳五行、风角星算、山川地理、方图产物、医术本草,着帝代年历,……武帝既早与之游,及即位后,恩礼愈笃,书问不绝,冠盖相望。

弘景既得神符秘诀,以为神丹可成,而苦无药物。帝给黄金、朱砂、曾青、雄黄等。后合飞丹,色如霜雪,服之体轻。及帝服飞丹有验,益敬重之。每得其书,烧香虔受。帝使造年历,至己巳岁而加朱点,实太清三年也。帝手敕招之,锡以鹿皮巾。后屡加礼聘,并不出……国家每有吉凶征讨大事,无不前以咨询。月中常有数信,时人谓为山中宰相。二宫及公王贵要参候相继,赠遗未尝脱时。多不纳受,纵留者即作功德。

——《南史》卷七十六《陶弘景传》

虽同号真人,真品乃有数;俱目仙人,仙亦有等级千亿。若不精委条领,略识宗源者……岂解士庶之贵贱,辨爵号之异同乎?

——陶弘景:《真灵位业图序》

夫禀气含灵，惟人为贵。人所贵者，盖贵于生。生者神之本，形者神之具。神大用则竭，形大劳则毙。若能游心虚静，息虑无为，候元气于子后时，导引于闲室，摄养无亏，兼饵良药，则百年耆寿是常分也。如恣意以耽声色，役智而图富贵，得丧萦于怀抱，躁挠未能自遣，不拘礼度，饮食无节，如斯之流，宁免夭伤之患也？余因止观微暇，聊复披览《养生要集》。其集乃前彦张湛道林之徒，翟平黄山之辈，咸是好事英奇，志在宝育，或鸠集仙经真人寿考之规，或采摭彭祖、李聃长龄之术，上自农黄已来，下及魏晋之际，但有益于养生乃无损于后患。诸本先皆记录，今略取要法，删弃繁芜，类聚篇题，号为《养性延命录》。庶补助于有缘，冀凭以济物耳。

——陶弘景：《养性延命录序》

「基本典籍」

1.（晋）葛洪：《神仙传》，文渊阁《四库全书》1059册。

2.《抱朴子内篇校释》，王明撰，北京：中华书局，2002。

3.《抱朴子外篇校释》，杨明照撰，北京：中华书局，2004。

4.（北魏）寇谦之：《老君音颂诫经》，《道藏》本第18册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。

5.（南朝）陆修静：《灵宝经目序》，（宋）张君房：《云笈七签》，北京：中华书局，2003。

6.（南朝）陆修静：《道门科略》，《道藏》本第24册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。

7.（南朝）陶弘景：《洞玄灵宝真灵位业图》，《道藏》本第3册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。

8.（南朝）陶弘景：《养性延命录》，《道藏》本第18册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。

「扩展读物」

1. 陈国符：《道藏源流考》，北京：中华书局，1985。

2. 任继愈主编:《中国道教史》第一编“汉魏晋南北朝道教”,上海:上海人民出版社,1990。

3. 卿希泰、詹石窗主编:《道教文化新典·道派》,上海:上海文艺出版社,1999。

4. 卿希泰、唐大潮:《道教史》第二章“汉魏两晋南北朝道教”,南京:江苏人民出版社,2006。

三、道教的鼎盛与繁荣

经南北朝时期寇谦之、陆修静、陶弘景等人的整顿和改革,道教进入了相对成熟的发展阶段,也由民间逐渐走向上层,在一定程度上得到了各种政治势力的扶植,逐步成为官方宗教,这些都促进了隋唐五代时期道教的进一步发展和繁荣。

隋唐五代时期,尤其是唐代,是道教全面发展的繁荣时期之一。隋代建国之初,隋文帝曾利用道教编造“受命之符”,为其取得政权制造舆论,故后隋文帝当政之后,对道教加以扶植和崇奉。当然,隋代在宗教上,总体来说采取佛、道并重、佛教为先的政策,所以,相较于佛教在隋代的发展,道教在隋代的发展还略显缓慢。就道教自身而言,在隋代,以茅山宗为主流,具有不同特征的南方道教和北方道教逐渐融合,为唐代以茅山宗为主的道教格局奠定了基础。另外,隋代道教在修行方法、道法传授、斋醮法式等等方面也有所发展。隋代道教的发展,为唐代道教的兴盛准备了条件。

终唐代一朝,道教始终得到扶植和尊奉,道教处于三教之首,高于儒家和佛教。唐代开国以来,便提出崇道的国策。李唐皇朝攀附道教教主老子为同宗,尊老子为“圣祖”,册封老子为“玄元皇帝”、“大圣祖高上金阙玄元天皇大帝”,将《老子》一书尊为《道德真经》,成为道家首经。唐代对于老子神化和尊崇,事实上将老子作为道教的至高神和唐皇朝的护国神。随着老子地位在唐代的提高,道教也受到前所未有的尊崇,道教兴盛一时。道家的庄子、列子等人都被尊为

“真人”，他们的著作也被尊为“真经”。唐代还将道士划为管理皇族事务的宗正寺管理，将男女道士视为皇宗的本家，道教的宫观在唐代也得到大规模的兴建，唐代后期的一些皇帝还因迷信道教而服食金丹。道教的兴盛也带来了隋唐道教艺术的全面发展，道教音乐、舞蹈、建筑、雕塑、文学都在这一时期得到了长足的进步，出现了许多传世的艺术作品。总之，道教由于和李唐皇族的结合，出现了空前的兴盛局面。

以唐代为核心，中国历史上的隋唐五代是道教鼎盛的时代，在社会认可、组织形式等等方面，道教实现了前所未有的繁荣局面。同时，这一时期的道教，在思想理论上也取得了长足的进步。这一时期，对道教思想发展作出贡献的道教人物有很多，其中最为著名的有成玄英、王玄览、司马承祯、杜光庭等。

成玄英，生卒年不详，字子实，陕州人，是唐代道教“重玄”学派的代表人物。成玄英推崇老、庄，对传统道教重炼形、服丹药以求肉体长生的做法不感兴趣，他所感兴趣的是人在精神上的超越，希望达到的是“冥于变化、一于死生”的超越之境。成玄英著有《老子道德经注》、《南华真经注》。《老子道德经注》原本已经散佚，近人蒙文通辑有成玄英《道德经义疏》，《南华真经注》收录于清代郭庆藩的《庄子集释》里。

成玄英注疏老、庄，着重发挥“重玄之道”的思想，是唐代重玄宗的代表人物。所谓“重（音 chóng）玄”，发源于《老子》的“玄之又玄，众妙之门”。成玄英认为，修道之人，不仅要遣去“有”，也要遣去“无”，做到有无双遣，这是“一玄”。不但要遣去有无，进而也要把“玄”遣去，这就是“玄之有玄”，是所谓“重玄”。成玄英的“重玄之道”，既不执著于“有”，也不执著于“无”，进而连不执著于“有”、“无”的这种观念本身也要放弃。从“重玄之道”的理论出发来论证修道成仙，成玄英认为，只有通过“重玄之道”才能进入至虚至空的境界，而这个境界正是修道所要达到的终极目标。在他看来，修行圆满的人，由于身心合乎道，故可以超越生死，没有夭寿可言，无所谓长生，无所

谓冥灭。

成玄英的思想体现了很高的思辨性,改变了道教的理论基础和修习宗旨,在一定意义上提高了道教的精神品味,在隋唐道教神仙理论中独树一帜。

王玄览(626～697年),本名晖,道号玄览,广汉绵竹人。王玄览早年偏重道教方术,好为人卜筮吉凶;中年以后开始习弄"玄性",深入佛老;晚岁不言灾祥,坐忘修心,著书立说,传授其道教思想。王玄览的道教思想,源于道家而杂有佛家色彩,援佛入道,将佛教哲学和道教哲理结合在一起。王玄览著有《遁甲四合图》、《真人菩萨观门》、《老经口诀》等,其弟子王太霄所辑《玄珠录》是研究王玄览道教思想的主要资料。

王玄览道教思想的核心是"道体论"。他认为,"道"分为"可道"和"常道","常道"真实,产生天地;"可道"虚假无常,产生万物。天地长久,可以常在,万物有生死,不能常在。但"可道"和"常道"是统一于"道"的,因此"道"从总体上看,亦真亦假,常在又不常在。在道与修道者的关系上,王玄览认为,修道者与道异,因此有修道的必要。修道者可以因修而得道,道也可以感应到修道者之修。在修道过程中,"可道"和"常道"均可修得,但前者层次较低,只能成为"形仙",而后者是修炼的终极目的,要通过"坐忘"的方法养神,灭去知见,舍去形体,才能得道。王玄览认为,修得"常道",与道为一,复还为道,自然就成了神仙,也就能长生不死。

司马承祯(647或655～735年),字子微,道号道隐,河南温人。司马承祯是上清派茅山宗开创人陶弘景的四传弟子,茅山宗尊他为第十二代宗师。司马承祯曾得到唐玄宗的厚爱,唐玄宗从其建议,在五岳各置真君祠一所,扩大了道教的影响。司马承祯的著作主要有《修真秘旨》、《坐忘论》、《修身养气诀》、《采服松叶法》、《洞玄灵宝五岳名山朝仪经》、《上清天地宫府图经》、《天隐子》、《太上升玄经注》等,其中《坐忘论》、《天隐子》是其道教思想的代表性著作。

司马承祯以老庄思想和其他道教经典为依据,吸收儒家正心诚

意以及佛教止观、禅定等思想，提出了以“守静去欲”、“坐忘安心”为核心的修炼方法。这一方法分为七个步骤：一是“敬信”，指修道者必须虔诚的信仰“道”，对通过修炼得道之事毫不怀疑；二是“断缘”，指断除一切俗缘，不为世俗所牵滞；三是“收心”，指除尽被外界所污染的凡尘之心，向“虚无”的心体回归；四是“简事”，指不企求任何分外不当之事物；五是“真观”，指要善于观察事物，有先见之明；六是“泰定”，指不刻意求定但能无所不定；七是“得道”，这是修道的最后一个阶段，指修炼者达到形神合一，修成长生不老的“真身”，进而成为神仙。这七个修炼步骤实际上也是七个层次，只有循序渐进地按照这七个步骤修炼，才能逐渐提升层次，最后得道成仙。除去以上七个修道阶段外，司马承祯还提出修仙之道的五个“渐门”，五个渐门由低到高分别为：斋戒，即澡身虚心；安处，即深居静室；存思，即收心复性；坐忘，即遗形忘我；神解，即万法通神。前四个渐门的修炼完成以后，自然达到第五个渐门，即神解而通神达道。

无论是七个层次，还是五个渐门，都反映出司马承祯在修炼功夫上的核心思想是“无欲”和“静心”，这是对唐代修炼外丹风气的一个转变，为宋元道教向内丹学的转变起了理论奠基的作用，因此在道教史上具有重要的意义。

杜光庭(850～933年)，字宾圣(一说宾至)，道号东瀛子。处州缙云人(一说长安人，或括苍人)。杜光庭少习儒家六经，博览群书，志趣高迈，工于词章翰墨，被人称为“巨儒”。他在科举失败后，弃儒归道，学习道术，为司马承祯的五传弟子，后成为道门领袖，是唐末五代时期最负盛名的道士。杜光庭注重研究《道德经》，一生著述有《道德真经广圣义》、《太上老君说常清静经注》、《广成集》、《历代崇道记》、《洞天福地岳渎名山记》、《道教灵验记》、《道门科范大全集》、《太上皇箓斋仪》等等，《道藏》里收录他的著作有二十余种。

杜光庭致力于老子及《道德经》的研究，并取得了重要的成就。他将以往各种神化老子的传说系统化，叙述了道教中关于老子的来历、神力、尊神的各种神话，竭力树立老子的神圣形象。杜光庭还对

《道德经》研究的情况予以了总结,所著的《道德真经广圣义》一书,论述了《道德经》产生的时代及历史背景问题,对以往的60家《道德经》研究著作的内容进行了比较考察,并提出了他自己对《道德经》的理解。杜光庭对老子和《道德经》的研究,在道教理论建设上具有承前启后的意义,为人们了解在他之前老学情况提供了重要的资料。

另外,杜光庭注重从神仙实有、仙道多途和历代崇道等方面展开对道教的宣传,为道教的世俗化、扩大化作出了贡献。而经他修订的道教斋醮科仪,将斋戒思想和道门戒律结合起来,设立了道场戒约,也推动了道场斋仪神圣性的进一步树立。

「参考资料」

法无内外,万善同归;教有浅深,殊途共致。朕伏膺道化,念存清静,慕释氏不二之门,贵老生得一之义,总齐区有,思至无为,若能高蹈清虚,勤求出世,咸可奖劝,贻训垂范。

——隋文帝:《五岳各置僧寺诏》,《全隋文》卷一

老教孔教,此土先宗;释教后兴,宜崇客礼。令老先、次孔、末后释。

——唐高祖:《先老后释诏》,《唐文拾遗》卷一

老君垂范,义在清虚;释迦贻则,理存因果。求其教也,汲引之迹殊途;穷其宗也,宏益之风齐致。然大道之兴,肇于邃古,源出无名之始,事高有形之外。迈两仪而运行,包万物而亭育,故能经邦致治,反朴还淳。至如佛教之兴,基于西域,逮于后汉,方被中华。神变之理多方,报应之缘匪一。洎乎近世,崇信滋深,人觊当年之福。家惧来生之祸。由是滞俗者闻元宗而大笑,好异者望真谛而争归,始波涌于闾里,终风靡于朝廷。遂使殊俗之典,郁为众妙之先;诸华之教,翻居一乘之后。流遁忘反,于兹累代。朕夙夜寅畏,缅惟至道,思革前弊,纳诸轨物。况朕之本系,出于柱史。今鼎祚克昌,既凭上德之庆;天

下大定，亦赖无为之功。宜有改张，阐兹元化。自今以后，斋供行立，至于称谓，其道士女冠，可在僧尼之前。庶敦本之俗，畅于九有；尊祖之风，贻诸万叶。告报天下，主者施行。

——唐太宗：《令道士在僧前诏》，《全唐文》卷六

（成）玄英，字子实，陕州人，隐居东海。贞观五年，召至京师。永徽中，流郁州。书成，道王元庆遣文学贾鼎就授大义，嵩高山人李利涉为序，唯《老子注》、《庄子疏》著录。

——《新唐书·艺文志三》

玄者，深远之义，亦是不滞之名。有无二心，徼妙两观，源乎一道，同出异名，异名一道，谓之深远。深远之玄，理归无滞，既不滞有，亦不滞无，二俱不滞，故谓之玄。……有欲之人，唯滞于有，无欲之人，又滞于无，故说一玄，以遣双滞。又恐行者滞于此，今说又玄，以祛后病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞，此则遣之又遣，故曰玄之又玄。

——成玄英：《道德经义疏》

师（王玄览）年十五时，忽异常日，独处静室，不群希言。自是之后，数道人之死生，儿童之寿命，皆如言，时人谓之洞见。至年三十余亦卜筮，数年云不定，弃之不为，而习弄玄性，燕反折法，捷利不可当。耽玩大乘，遇物成论。抄严子《指归》于三字，后注《老经》两卷，及乎神仙方法。丹药节度，咸心谋手试。既获其要，乃携二三乡友往造茅山，半路，觉同行人非仙才，遂却归乡里。叹长生之道无可共修，此身既乖，须取心证，于是坐起行住，唯道是务。二教经论，悉遍披讨，究其源奥，慧发生知……既处成都，遐迩瞻仰，四方人士，钦挹风猷，贵胜追寻，谈经问道，将辞之际，多请著文。因是作《真人菩萨观门》两卷，贻诸好事。年六十余，渐不复言灾祥，恒坐忘行心。时被他事系狱一年，于狱中沉思，作《混成奥藏图》。晚年又著《九真任证颂道德

诸行门》两卷。益州谢法师、彭州杜尊师、汉州李炼师等及诸弟子,每咨论妙义,询问经教,凡所受言,各录为私记。因解洪元义,后诸子因以号师曰洪元先生,师亦不拒焉。又请释《老经》,随口便书,记为《老经口诀》两卷,并传于世。

——王太霄:《玄珠录序》

常道本不可,可道则无常。不可生天地,可道生万物。有生则有死,是故可道称无常。无常生其形,常法生其实。常有无常形,常有有常实。此道有可是滥道,此神有可是滥神,自是滥神滥道是无常,非是道实神实是无常。若也生物形,因形生滥神,所以约形生神,名则是滥。欲滥无欲,若能自了于真常,滥则同不滥,生亦同不生,不生则不可,所以得清净。之法则不可,可法则无净,净心能照妙,则是无欲之妙门。因滥玄入重玄,此是众妙之门。妙门则生无生,但是滥生实无生也,其道只是滥可实无可也。行者观而思之,存而守之则解脱,得此是滥脱实无脱也。无可既无可,谁知此无可?净心知无可,无可常清净,净故常无知。得此净无知,则是无知净,是名净心知。如镜照色,镜虽受不失本清。此清虽滥,实无生死。

—— 王玄览:《玄珠录》卷下

道士司马承祯,字子微。河内温人,周晋州刺史、琅邪公裔玄孙。少好学,薄于为吏,遂为道士。事潘师正,传其符箓及辟谷导引服饵之术。

……开元九年,玄宗又遣使迎入京,亲受法箓,前后赏赐甚厚。十年,驾还西都,承祯又请还天台山,玄宗赋诗以遣之。十五年,又召至都。玄宗令承祯于王屋山自选形胜,置坛室以居焉。承祯因上言:“今五岳神祠,皆是山林之神,非正真之神也。五岳皆有洞府,各有上清真人降任其职,山川风雨,阴阳气序,是所理焉。冠冕章服,佐从神仙,皆有名数。请别立斋祠之所。”玄宗从其言,因敕五岳各置真君祠一所,其形象制度,皆令承祯推按道经,创意为之。

……玄宗深叹之,乃下制曰:“混成不测,入寥自化。虽独立有

象，而至极则冥。故王屋山道士司马子微，心依道胜，理会玄远，遍游名山，密契仙洞。存观其妙，逍遥得意之场；亡复其根，宴息无何之境。固以名登真格，位在灵官。林壑未改，遐霄已旷；言念高烈，有怆于怀。宜赠徽章，用光丹箓。可银青光禄大夫，号真一先生。”仍为亲制碑文。

——《旧唐书》卷一九二《司马承祯传》

信敬第一　夫信者道之根，敬者德之蒂，根深则道可长，蒂固则德可茂……谓信道之心不足者，乃有不信之祸及之，何道之可望乎！

断缘第二　断缘者，谓断有为俗事之缘也……

收心第三　夫心者，一身之主，百神之帅。静则生慧，动则成昏。……是故法道安心，贵无所著……

简事第四　……外求诸物，内明诸己，知生之有分，不务分之所无，识事之有当，不任非当之事。事非当则伤于智力，务过分则毙于形神，身且不安，何情及道。是以修道之人，要须断简事物，知其闲要，较量轻重，识其去取，非要非重，皆应绝之。

真观第五　夫观者，智士之先鉴，能人之善察，究倘来之祸福，详动静之吉凶，得见机前，因之造适，深祈卫定，功务全生，自始之末，行无遗累，理不违此，故谓之真观……

泰定第六　夫定者，尽俗之极地，致道之初基，习静之成功，持安之毕事，形如槁木，心若死灰，无感无求，寂泊之至，无心于定，而无所不定，故曰泰定……

得道第七　夫道者，神异之物，灵而有性，虚而无象，随迎莫测，影响莫求，不知所以不然而然之，通生无匮，谓之道……道有至力，染易形神，形随道通，与神为一，形神合一，谓之神人。神性虚融，体无变灭，形与之同，故无生死。隐则形同于神，显则神同于形，所以蹈水火而无害，对日月而无影，存亡在己，出入无间，身为滓质，犹至虚妙，况其灵智，益深益远乎！……

—— 司马承祯：《坐忘论》

一曰斋戒,二曰安处,三曰存思,四曰坐忘,五曰神解。何谓斋戒?曰澡身虚心。何谓安处?曰深居静室。何谓存想?曰收心复性。何谓坐忘?曰遗形忘我。何谓神解?曰万法通神。是故习此五渐之门者,……至五神仙矣。

——司马承祯:《天隐子》

老君生于无始,起于无因,为万道之先,元气之祖也。无光无象,无音无声,无色无绪,幽幽冥冥,其中有精,其精甚真,弥纶无外,故称大道。大道之身,即老君也。万化之父母,自然之极尊也。

——杜光庭:《道德真经广圣义》

以自然为体,道德为用,修之者,于国则无为无事,自致太平;于身则抱一守中,自登道果。得之者,排空驾景,久视长生。于国失《道德》则必败亡于身则失《道德》则致沦灭,故在乎上士勤人抱之为式也。

——杜光庭:《道德真经广圣义》

「基本典籍」

1.(唐)成玄英:《道德经义疏》,收于蒙文通:《道书辑校十种》,成都:巴蜀书社,2001。

2.(唐)成玄英:《南华真经注》,收于郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,2004。

3.(唐)王玄览:《玄珠录》,《道藏》本第23册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988。

4.(唐)司马承祯:《坐忘论》,《道藏》本第22册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988。

5.(唐)司马承祯:《天隐子》,《道藏》本第21册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988。

6.(唐)杜光庭:《道德真经广圣义》,《道藏》本第14册,文物出

版社、上海书店、天津古籍出版社，1988。

「扩展读物」

1. 任继愈主编：《中国道教史》第二编“隋唐道教”，上海：上海人民出版社，1990。

2. 卿希泰、唐大潮：《道教史》第三章“隋唐五代道教”，南京：江苏人民出版社，2006。

3. 李大华、李刚、何建明：《隋唐道家与道教》，广州：广东人民出版社，2003。

4. 张成权：《道家与中国哲学（隋唐五代卷）》，北京：人民出版社，2004。

5. 孙亦平：《杜光庭评传》，南京：南京大学出版社，2004。

四、道教的分化与衰落

宋辽金元时期，道教进入一个发展变革的新阶段。这一时期的各种政治势力对道教都基本上是持保护、崇奉的态度，其中北宋皇帝宋真宗、宋徽宗更是对道教顶礼膜拜，崇敬有加。在比较宽松的外在政治环境里，道教在宋元时期也一度呈现出十分鼎盛的局面。

宋元时期道教在教义上顺应三教融合的时代思潮，倡导三教同源一致，融摄儒、释二家，具有融合三教的色彩。另外，宋元时代的道教教义，还以内丹术的盛行为一大特点。在道教中，内丹是与外丹相对的一种修炼方法。外丹，指用炉火烧炼铅、汞等药物以制成一种号称能使人服用后长生不老的药，开始称金丹，后为与内丹相区别，遂称外丹。而内丹源于行气、导引、胎息等术，以人的身体为炉鼎，以身体内的精、气、神为药物，通过一定的方法使之于体内结丹，从而达到长生不死的目的。宋代以后，内丹逐渐成为道教的主要修炼术和道教理论阐发的核心。

宋元时期道派分化繁衍，出现许多新的道派。这一时期，除传统

的正一、上清、灵宝三大派继续传承外,还出现了金丹派南宗、全真道、真大道、太一道、新符箓派等等名目众多的派别。

金丹派南宗由张伯端创立。张伯端(987～1082年),又名用成,字平叔,号紫阳,天台人。张伯端所著《悟真篇》是《周易参同契》以来最为重要的内丹专著,该书以诗词形式总结了北宋以前的内丹术,在道教史和道教修炼术上是一部承先启后的重要著作。张伯端的内丹学说,主张先从调整呼吸入手,再从气和精修炼,所谓"性命双修、先命后性"。由于张伯端在南方修道,后人将由张伯端发轫的这一派内丹学说称为金丹派南宗。

全真道兴盛于金元时期,是宋元道教诸派别中最大、最重要的新道派。全真道由王重阳创立。王重阳(1112～1170年),原名中孚,入道后改名王喆,字知明,道号重阳子。王重阳少时在科举之路上郁郁不得志,于是遁入玄门,后在终南山下筑穴,称"活死人墓",开始穴居修道。王重阳先后收马钰、谭处端、刘处玄、王处一、丘处机、郝大通、孙不二等七人为徒,又建立了三教七宝会、三教金莲会等道会,在此组织基础上,王重阳以"全真"名其教。以上就是全真道的创立概况,全真道创于王重阳,而兴盛于丘处机。丘处机在成吉思汗的支持下,将全真道推向鼎盛。全真道在教义上以融合三教为特征,以"全精、全气、全神"为成仙证真的最高境界,修炼之道以降伏心意、明心见性、炼化精气、神以结丹等内丹之术为道要,以"苦己利人"为宗教实践原则。全真道的思想资料主要有王重阳的《立教十五论》、《金关玉锁诀》、《授丹阳二十四诀》、《全真集》,马钰的《丹阳真人直言》、《丹阳真语录》、《渐悟集》,丘处机的《大丹直指》、《磻溪集》等等。

太一道的创世人是卫州人萧抱珍(?～1116年),萧抱珍的生平事迹不详。太一道以北宋太一宫正殿奉祀的五福太一为至上神,其教义以符水祈禳为主,重符箓、巫祝之术,重人伦世教,是当时北方三个新教派中惟一的符箓派。太一道盛传了两百多年,四祖萧辅道还受到元世祖忽必烈的赏识,鼎盛一时。太一道的教祖、道士大多没有留下论著,只有金、元时期的文人文集中保存了关于太一道的一些文

字。如王若虚《滹南集》、王恽《秋涧集》，近人陈垣撰有《南宋初河北新道教考》，其中《太一篇》对太一道历史有较为全面的考察。

真大道，原名大道，后加“真”字。其创始人为刘德仁（1122～1180年），号无忧子，沧州乐陵人。刘德仁自称太上老君下降，传其玄妙大道。因是他立九条戒法，创真大道，教人忠君孝亲，诚以待人，清静无邪，安贫乐道，力耕而食，量入为用，爱生勿杀。真大道以《道德经》为本，提倡自食其力、少思寡欲，不谈飞升炼化、长生久视，具有援儒入道、融合三教的特点。真大道在修炼方法上以内丹修炼之“守气养神”为主。真大道的思想资料可见陈垣的《道家金石略》中部分内容。

新符箓道派是受唐宋流行的道教内丹术的影响而产生的，是内丹与符箓相融合产生的新道派，其中比较重要的有神霄派、清微派和净明道等派别。

神霄派以传神霄雷法而得名，其创始人为王文卿（1093～1153年）。神霄雷法是一种据说能够召雷唤雨的符箓法术，自称来自天上神霄玉清府。神霄派以融合内丹和符箓为特色，主张内炼为外用符箓之本，强调祈禳灵验的关键在于运用自身的元神。神霄派曾得到宋徽宗的扶植，一度大行于世。创始人王文卿著有《五雷大法》，收于《道藏》。

清微派由上清派演化而来，自谓其符箓来自清微天元始天尊，故以清微为名。清微派与神霄派类似，也是以内炼为本，外用符箓为末。清微派的内炼讲求保养身心，不怠不劳，无思无虑，不为喜怒哀乐所动，心与道合，祛除一切妄念。清微派后渐渐并入正一道。《道藏》中《道法会元》收有清微派的思想资料。

净明道，又名净明忠孝道，从灵宝派分化而来，为南宋新道派中一个重要派别，奉许逊为教主，以江西南昌为活动中心。净明派的教旨，以儒家伦理孝悌实践及内丹修炼为施行道法的基础，以心性或者说“净明”为整个教义的枢纽。在此教旨下，净明派和会儒学，强调伦理教化，表现出与其他道派不同的特点。其经籍《净明忠孝全书》收

于《道藏》。

宋元道教的派别林立,促进了道教教义、教制的充分成熟化,为以后的道教奠定了定制。而内丹术的重大发展,也使得宋以后道教教义的变化和发展主要集中于炼养内丹的理论和方法上面。

宋元之后,道教在明清两代总体上处于停滞和衰落的阶段。明代皇帝,除了明世宗嘉靖皇帝痴迷道教以外,其他诸帝在对道教崇奉利用的同时,也实行检束道教的政策,制定和完善了道教管理的制度,控制道教势力的发展。而清代政权则对道教采取冷淡和贬斥的态度,而后随着新文化运动的兴起和西学的传入,中国原有的宗教意识受到冲击,道教也就逐渐走向衰落。道教在这样的历史背景中,道教教义、经卷、科仪等基本沿袭旧习,在各方面都没有什么特别的建树。

明清时期,道教归流为以符箓为主的正一道和以内丹修炼为主的全真道两大派。正一道的天师在明初成为全国道教的首领和代表人物,世袭官爵,但从此其教团内部也渐趋腐化,各代天师、真人于道教义理都无所创新。全真道在明代不为人所重视,一度寂然无闻,全真道士也处在自守内炼的状态下。明末清初,全真道龙门派宗师王常月改变丘处机制定的单传秘授的做法,公开发放度牒,发展信徒,使全真道出现“中兴”景象。

另外,明代还出现了张三丰的武当道派。张三丰是明代著名道士,又名全一、君宝。张三丰在武当山创武当道派,崇祀真武大帝,修习武当内家拳技,在教义上主张三教合一,注重修炼内丹。武当道派后来逐渐并入全真道。

明清时期,道教在上层社会没有得到特别的发展,但这一时期的民间道教又有所传播和发展,道教的某些思想在世俗化的过程中为众多新兴民间宗教所吸收、融合,成为各民间教派的思想来源。明代成化、正德之际,以罗祖教的兴起为契机,出现了数十种民间道教,清代也曾崛起过数种新的民间道教。明清民间道教对明清民间宗教运

动影响至大，其中影响较大的有罗祖教、黄天教、红阳教、八卦教、一炷香教等等。这些民间道教团体大都为历代政权所不承认，但一直在民间不绝如缕、秘密流传。

「参考资料」

张伯端，天台人也。少无所不学，浪迹云水。晚传混元之道而未备，孜孜访问，遍历四方。宋神宗熙宁二年，陆龙图公诜镇益都，乃依以游蜀，遂遇刘海蟾授金液还丹大候之诀。乃改名用成，字平叔，号紫阳。修炼功成，作《悟真篇》行于世。

——赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷四十九《张用诚传》

先以神仙命脉诱其修炼，次以诸佛妙用广其神通，终以真如觉性遣其幻妄，而归于究竟空寂之本源矣。

——张伯端：《悟真篇》

丘处机，登州栖霞人，自号长春子。儿时，有相者谓其异日当为神仙宗伯。年十九，为全真学于宁海之昆仑山，与马钰、谭处端、刘处玄、王处一、郝大通、孙不二同师重阳王真人。重阳一见处机，大器之。金、宋之季，俱遣使来召，不赴。

……太祖时方西征，日事攻战，处机每言欲一天下者，必在乎不嗜杀人。及问为治之方，则对以敬天爱民为本。问长生久视之道，则告以清心寡欲为要。太祖深契其言，曰："天锡仙翁，以寤朕志。"命左右书之，且以训诸子焉。于是锡之虎符，副以玺书，不斥其名，惟曰"神仙"。

——《元史》卷二百二《释老传》

太一教者，始金天眷中道士萧抱珍，传太一三元法箓之术，因名其教曰太一。四传而至萧辅道。世祖在潜邸闻其名，命史天泽召至和林，赐对称旨，留居宫邸。以老，请授弟子李居寿掌其教事。至元

十一年,建太一宫于两京,命居寿居之,领祠事,且禋祀六丁,以继太保刘秉忠之术。十三年,赐太一掌教宗师印。十六年十月辛丑,月直元辰,敕居寿祠醮,奏赤章于天,凡五昼夜。事毕,居寿请间曰:“皇太子春秋鼎盛,宜参预国政。”且又因典瑞董文忠以为言,世祖喜曰:“行将及之。”其后诏太子参决朝政,庶事皆先启后闻者,盖居寿为之先也。

——《元史》卷二百二《释老传》

真大道教者,始自金季,道士刘德仁之所立也。其教以苦节危行为要,而不妄取于人、不苟侈于己者也。五传而至郦希成,居燕城天宝宫,见知宪宗,始名其教曰真大道,授希成太玄真人,领教事,内出冠服以赐;仍给紫衣三十袭,赐其从者。至元五年,世祖命其徒孙德福统辖诸路真大道,锡铜章。二十年,改赐银印二。又三传而至张清志,其教益盛,授演教大宗师、凝神冲妙玄应真人。清志事亲孝,尤耐辛苦,制行坚峻。东海珠、牢山旧多虎,清志往结茅居之,虎皆避徙,然颇为人害。清志曰:“是吾夺其所也!”遂去之。后居临汾,地大震,城郭邑屋摧压,死者不可胜计,独清志所居裂为二,无少损焉。乃遍巡木石间,听呻吟声,救活者甚众。朝廷重其名,给驿致之掌教事。清志舍传徒步至京师,深居简出,人或不识其面。贵人达官来见,率告病,伏卧内不起。至于道德缙绅先生,则纳屣杖屦求见,不以为难。时人高其风,至画为图以相传焉。

——《元史》卷二百二《释老传》

一曰视物犹己,勿萌戕害凶嗔之心;二曰忠于君,孝于亲,诚于人,辞无绮语,口无恶声;三曰除邪淫,守清静;四曰远势力,安贱贫,力耕而食,量人为用;五曰毋事博弈,毋习盗窃;六曰毋饮酒茹荤,衣食取足,毋为骄盈;七曰虚心而弱志,和光而同尘;八曰毋恃强梁,谦尊而光;九曰知足不辱,知止不殆,学者宜世守之……传其道者几遍中国。

——宋濂:《书刘真人事》,《宋濂文集》卷五十五

以我元命之神，召彼虚无之神，以我本身之气，合彼虚无之气，加以步罡诀目，秘咒灵符，斡动化机，若合符契，运雷霆于掌上，包天地于身中，曰雨而雨，故感应速如影响。

——王文清：《高上神霄玉枢斩勘五雷大法序》，《道法会元》卷六一

雷法其来尚矣。未有如是至简至易至验者也。我祖师紫虚元君，敷弘道妙，发露玄微；陈乾坤造化之源，开雷霆机缄之妙；包罗万汇，总统众灵：泄八卦之幽微，显五行之妙用；寂然不动，感而遂通；夫天地以至虚中生神，至静中生炁。人能虚其心则神见，静其念则炁融。如阳燧取火，方诸召水，磁石吸铁，琥珀拾芥。以炁相召，以类相辅，有如声之应响，影之随形，岂力为之哉。不疾而速，不行而至，不机而中，不神而灵者，诚也。凡炁之在彼，感之在我：应之在彼，行之在我。是以雷霆由我作，神明由我召。感名之机，在此不在彼。人皆神其神，惟圣人则不神所以神，故偈云：莫问灵不灵，莫问验不验，信笔扫将去，莫起一切念。

——《清微道法枢纽·法序》，《道法会元》卷一

君子之致乎道者八，八宝是也。比干死谏，谓之忠；大舜终身，谓之孝；善卷杀身，谓之廉；南容复圭，谓之慎；荣期安贫，谓之宽；颜回箪瓢，谓之裕；叔度洪量，谓之容；公艺恕己，谓之忍。如是之人，位列仙班。

——《净明忠孝全书》卷五

入此教者，或仕宦，或隐遁，无往不可。所贵忠君孝亲、奉先淑后，至于夏葛冬裘、渴饮饥食，与世人略无少异；只就方寸中用些整治工夫，非比世俗所谓修行：殊形异服，废绝人事，没溺空无。

——《净明忠孝全书》卷三

……吾之忠孝净明者，以之为相，举天下之民跻于仁寿，措四海而归于大（太）平，使君上安而民自阜，万物莫不自然；以之为将，举三

军之众而归于不战以屈人之兵。

——《净明忠孝全书》卷五

张三丰,辽东懿州人,名全一,一名君宝,三丰其号也。以其不饰边幅,又号张邋遢。颀而伟,龟形鹤背,大耳圆目,须冉如戟,寒暑惟一衲一蓑。所啖升斗则尽,或数日一食,或数月不食。书经目不忘。游处无恒,或云能一日千里。善嬉谐,旁若无人,尝游武当诸岩壑,语人曰:"此山异日必大兴。"时五龙、南岩、紫霄俱毁于兵,三丰与其徒去荆榛,辟瓦砾,创草庐居之,已而舍去。太祖故闻其名。洪武二十四年遣使觅之,不得。后居陕西宝鸡金台观,一日自言当死,留育而逝,县人具棺敛之。及葬,闻棺内有声;启视则复活。乃游四川,见蜀献王,复入武当,历襄、汉,踪迹益奇幻,永乐中,成祖遣给事中胡濙偕内侍朱祥继玺书香币往访,遍历荒徼,积数年不遇。乃命工部侍郎郭琎,隆平侯张信等,督于夫三十余万人,大营武当宫观。既成,赐名太和太岳山,设官铸印以守,竟符三丰言。

——《明史》卷二九九《张三丰传》

「基本典籍」

1.(宋)张伯端:《悟真篇》,《道藏》本第2册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988。

2.(元)赵道一:《历世真仙体道通鉴》,《道藏》本第5册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988。

3.《道法会元》,《道藏》本第29册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988。

4.《净明忠孝全书》,《道藏》本第20册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988。

「扩展读物」

1. 任继愈主编:《中国道教史》第三编"宋元道教",上海:上海

人民出版社，1990。

2. 卿希泰、唐大潮：《道教史》第四章“南宋金代道教”、第五章“元代道教”、第六章“明代道教”、第七章“清代民国道教”，南京：江苏人民出版社，2006。

3. 李仁群、程梅花、夏当英：《道家与中国哲学（宋代卷）》，北京：人民出版社，2004。

4. 李霞：《道家与中国哲学（明清卷）》，北京：人民出版社，2004。

5. 唐代剑：《王喆丘处机评传》，南京：南京大学出版社，2000。

6. 马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海：上海人民出版社，1992。

7. 詹石窗主编：《新编中国哲学史》第四编第八章“明清道教与民间宗教”，北京：中国书店，2002。

思　考　题

1. 道教的主要来源包括哪几个方面？
2. 何为五斗米道？
3. 试述葛洪的仙道思想。
4. 试述陶弘景的道教神仙谱系。
5. 简要概括成玄英的“重玄说”。
6. 在道教中，何为外丹？何为内丹？

第八讲　中国思想的外来因素（上）

在一个成型和成熟的思想世界里，外来思想因素一般很难融入并改变既有的格局，但一旦有某种外来的思想因素顽强地进入这个传统思想世界，经过一段时间的发展，将很有可能促进原来的思想世界进行调整并改变其思想版图。在中国思想史上，曾有着多种外来的思想因素进入，其中促进中国思想世界发生巨大改变的是印度佛教思想和欧洲近代文明。虽然古代交通不像今天这么便利，但文化之间的交流仍时有发生。中国位于东方，无论是印度佛教思想还是近代欧洲文明的进入，对于中国都是所谓“西学东渐”，这两种西学对中国思想都产生了无可估量的影响。中国思想曾经成功地实现了对前一种西学的融摄，但是近代以来，面对后一种西学的强大挑战，中国思想遭遇前所未有的危机，中国思想能否在将来延续而不被西学终结，尚难预测。“周虽旧邦，其命维新”，作为炎黄子孙，我们衷心祝愿中国思想在全球化时代再次焕发青春。

佛教于两汉之际传入中国，经过长时间的传播和发展，到魏晋时期已成为与儒、道鼎足而立的一支重要思想势力。作为中国思想史上的外来因素，佛教的传入和逐渐中国化，为发源于先秦的中国本土传统思想发展提供了新的可能，从而改变了中国古代的思想世界。可以说，自汉魏以来，中国思想的进展就或显或隐地在同佛教思想发生着关联。

佛教起源于公元前 6 世纪至公元前 5 世纪的古印度，创始人是天竺迦毗罗卫国王子乔达摩·悉达多。乔达摩在印度恒河中流域宣

扬缘起、无常、无我、空、苦、解脱等理念,导示人们转迷开悟,以实现净化人心、完善社会的理想。乔达摩在宣扬上述思想的同时,还吸收门徒,制定制度,建立寺院,由是,佛教得以创立。因乔达摩属古印度释迦族,故在其创教后被教徒尊为“释迦牟尼”,即释迦族的圣者。又被尊称为“佛”或“佛陀”,意为“觉者”。

佛教最早在古印度的北部和中部传播,从公元前3世纪孔雀王朝阿育王时期开始,佛教逐渐向全印度及其周边国家传播。两汉之际,约公元1世纪,佛教开始传入中国。关于佛教传入中国的具体时间,历史上一直难以考定,但佛教在公元1世纪已经传入中国,而且在一两百年的时间里,就传播到相当广的地区,大致是一个可以确定的历史事实。

随着佛教在中国的传播和佛教经论的翻译,逐渐开始形成有中国特色的佛学思想,这也就是佛教的中国化。佛教的中国化过程中,产生了许多具有深远影响的佛教宗派和佛学思想。这些宗派和思想,使得中国佛教表现出了有别于印度佛教的特殊精神面貌,而中国也成为除印度之外佛教的第二发祥地。

「参考资料」

昔汉哀帝元寿元年,博士弟子景卢受大月氏王使伊存口受浮屠经曰复立者其人也。浮屠所载临蒲塞、桑门、伯闻、疏问、白疏间、比丘、晨门,皆弟子号也。浮屠所载与中国老子经相出入,盖以为老子西出关,过西域之天竺、教胡。浮屠属弟子别号,合有二十九,不能详载,故略之如此。

——鱼豢:《魏略·西戎传》,《三国志·魏志·东夷传》裴松之注引

一、佛教的初传

佛教传入中国之后,在东汉时期得到了很大的发展。佛教首先在中国的上层社会流传开来。佛教传入中国后,东汉光武帝的儿子

楚王刘英，为历史记载中最早祀佛的王公贵族之一。刘英曾为佛斋戒祭祀，并曾奉缣帛替人赎罪。但他对佛之认识仍十分粗浅，既信佛，却又诵黄老之微言，且曾把佛与孔子、老子一齐祭祀，他又与方士交往，可见当时的人大致上将佛教视为一种祭祀方术，以为佛教宣扬的只是鬼神报应之类的学说。另外，东汉永平十年时，明帝曾派遣使者到天竺求法，使者请来了天竺僧人迦叶摩腾、竺法兰，并把佛经和释迦牟尼立像运到洛阳。明帝令画工仿画佛像并置清凉台收藏，将佛经藏于兰台石室，又在洛阳建立白马寺作为西域僧人的僧舍。这一事件标志着佛教在中国正式开展弘法传教的事业。

东汉桓帝时期，佛法也得到大力弘扬，在宫中黄老、浮屠并立祠，士大夫之间也佛老混言，在上层社会的重视下，佛教在中国得以迅速传播。灵帝时，出现一本名为《牟子理惑论》的佛教著作，该书写作目的是为了回应当时人们对佛教的疑惑与攻击，称“佛乃道德之元祖，神明之宗绪”，该书用儒家思想来解释佛教教义，甚至明言儒也不如佛。自此，佛教渐与道、儒分途，在中国思想史上开始独树一帜。

献帝时期，丹阳人笮融大规模地建造浮屠寺，作黄金佛像，衣以锦朱，佛寺可容 3 000 僧徒，诵读佛经。笮融又用免徭役法诱内外民众 5 000 余众来寺听道、开佛会，路旁设席长数十里，置酒饭任人取食，耗费巨大。可见，此时佛教已渐渐从上层社会走向民间。因当时江淮间几经战乱，生灵涂炭，佛教在一定意义上为人民提供了心灵和精神上的寄托，故汉末逐渐在民间流行起来。佛教作为一种完全不同的外来思想文化因素，在东汉时期与中国的思想信仰找到共通点。当时中国流行阴阳五行、神仙方士之说，所以当异国僧侣到中国时，奇装异服，对佛像烧香礼拜，诵念人们所不懂之经，在世人心目中自然也容易被接受。而且佛教僧徒舍世的生活方式，也与道家隐修和回归自然的思想相似。所以当时的佛教，虽是外来因素，但是由于其与黄老及神仙道术等相类似，故而也易被汉地人民所接受。

佛教在东汉时期的流传是和佛经的译介联系在一起的。东汉末年以前有《浮屠经》和《四十二章经》流传，但《浮屠经》是口授，《四十

二章经》的译者现在已经无从可考。到了东汉末年桓帝、灵帝时期，不少印度和西域僧人来到汉地，以洛阳为中心，译出了大量佛教典籍，兴起了佛教典籍翻译的第一次高峰。初期译经主要是由西僧完成的，其中最为著名的两位是安世高和支娄迦谶。安世高本为安息国王子，父死后，让位于叔，乘机出家。桓帝时，至洛阳，留居中国20年，译有《四谛经》、《八正道经》等39部小乘经典，其学自汉末至西晋均甚盛。支娄迦谶为西域大月氏人，在桓灵之时至洛阳，译出《道行般若经》等13部大乘经典，其学至魏晋时始盛行。在西僧之外，也有汉地僧人或居士加入译经队伍，但主要是做辅助工作。东汉末年虽然还没有出现中国本土思想家有关佛教的著述和注释作品，但这一时期佛教典籍的翻译还是为后来佛教的发展做了基础的资料积累工作。

东汉时期，外来的佛教与中国本土的儒、道思想之间的关系也是汉代佛教思想史上的一个重要组成部分。佛教在两汉之际传入中国，最初即被视为中国神仙方术的一种，并与黄老道相混淆。《牟子理惑论》就曾称佛教为佛道，佛教徒则被时人称为道人。许多佛僧于传教初期为求在中国新地上生存与发展，尽可能迁就当地固有的文化，采取依附道教、尊重儒学的态度，在记述佛教传播的史书中，佛道往往被相提并论。自明帝至桓帝时的百年间，始终以黄老、浮屠归为一途。另一方面，儒学在汉代已渐居社会思想的主导地位，佛教对之也取尊崇之态度，如牟子极力以佛教教义迎合儒家，认为佛教义理与儒家伦理纲常思想是一致的，自己虽信佛，但对儒家的仁孝思想也表示认同，当时的佛教徒康僧会甚至把“仁”说为佛教的最高原则。另外，东汉时期的佛教也曾受到儒道的排挤，诸儒往往把佛贬为“夷狄之术”，认为其出家剃发弃妻等行为不合孝子之道，而道教也对佛教进行攻击，指佛僧弃亲、抛妻、食不清、行乞丐为“四毁之行”。到了东汉末及三国时期，佛教渐趋独立，而对道教的排斥也进行抗争。

佛教与儒、道固有相斥的一面，但同时也有相互影响和融合的倾向。佛教初期传入时，从道教中获益不小，也受到儒学一定的影响。

但反过来看，佛教对道儒也有所帮助。早期佛经翻译中，有不少词语直接来自黄老之道，如“安谓清，般为净，守为无，意名为，是清净无为也。”道教之《太平经》也有用佛教词语的，如提及“布施”、“好生”等。而康僧会等僧徒力图用佛教教义来阐述儒学，在当时儒家正统大受冲击的情况下，无疑也是从侧面维护了儒学的正统地位。

东汉时代佛教的传入和发展，对中国本土思想构成了冲击，但也促进了中国思想的变革，是中国思想史上的大事件。

「参考资料」

楚王英，以建武十五年封为楚公，十七年进爵为王，二十八年就国。……知英少时好游侠，交通宾客，晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀。八年，诏令天下死罪入缣赎。英遣郎中令奉黄缣白纨三十匹诣国相曰：“托在蕃辅，过恶累积，欢喜大恩，奉送缣帛，以赎愆罪。”国相以闻，诏报曰：“楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑，当有悔吝？其还赎，以助伊蒲塞桑门之盛馔。”因以班示诸国中傅。英后遂大交通方士，作金龟玉鹤，刻文字以为符瑞。

——《后汉书》卷四十二《楚王英传》

世传明帝梦见金人，长大，顶有光明，以问群臣。或曰：“西方有神，名曰佛，其形长丈六尺而黄金色。”帝于是遣使天竺，问佛道法，遂于中国图画形象焉。楚王英始信其术，中国因此颇有奉其道者。后桓帝好神，数祀浮图、老子，百姓稍有奉者，后遂转盛。

——《后汉书》卷八十八《西域传》

（笮融）乃大起浮图祠，以铜为人，黄金涂身，衣以锦采，重铜盘九理，下为重楼阁道，可容三千余人，悉课读佛经；令界内及旁郡人有好佛者听受道，复其他役以招致之。由此远近前后至者五千余人户。每浴佛，多设酒饭，布席于路，经数十里，民人来观及就食且万人，费以巨亿计。

——《三国志·吴志》卷四《刘繇传》

牟子既修经传诸子，书无大小，靡不好之，虽不乐兵法，然犹读焉！虽读神仙不死之书，仰而不信，以为虚诞。是时，灵帝崩后，天下扰乱，独交州差安，北方异人，咸来在焉，多为神仙辟穀长生之术，时人多有学者。牟子常以五经难之，道家术士，莫敢对焉，比之于孟轲，距杨朱、墨翟先。…… 牟子曰：被秣伏枥，见遇日久，列士忘身，期必骋效。遂严当发，会其母卒亡，遂不果行，久之，退念：以辩达之故，辄见使命，方世扰攘，非显已之秋也。乃叹曰：老子绝圣弃智；修身保真。万物不干其志；天下不易其乐。天子不得臣；诸侯不得友，故可贵也。于是锐志于佛道，兼研老子五千文。含玄妙为酒浆；玩五经为琴簧。世俗之徒，多非之者，以为背五经而向异道，欲争则非道；欲默则不能。遂以笔墨之间，略引圣贤之言证解之，名曰《牟子理惑》云。

——《牟子理惑论》

问曰：何以正言佛？佛为何谓乎？牟子曰：佛者，谥号也。犹名三皇神、五帝圣也。佛乃道德之元祖，神明之宗绪。佛之言觉也，恍惚变化，分身散体，或存或亡，能小能大，能圆能方，能老能少，能隐能彰。蹈火不烧，履刃不伤，在污不染，在祸无殃，欲行则飞，坐则扬光，故号为佛也。

——《牟子理惑论》

安清，字世高，安息国王政后之太子也。……后王薨，将嗣国位，乃深悟苦空，厌离名器，行服既毕，遂让国与叔，出家修道。博综经藏，尤精阿毗昙学，讽持禅经，略尽其妙，既而游方弘化，遍历诸国。以汉桓帝之初，始到中夏。世高才悟几敏一闻能达，至止未久，即通习华语，于是宣释众经改胡为汉。

——释僧祐：《出三藏记集》卷十三《安世高传》

支谶，本月支国人也。操行淳深，性度开敏，禀持法戒，以精勤著

称,讽诵群经,志存宣法。汉桓帝末,游于洛阳,以灵帝光和中平之间,传译胡文出般若道行品首楞严般舟三昧等三经。又有阿阇世王宝积等十部经。

——释僧祐:《出三藏记集》卷十三《支谶传》

「基本典籍」

1. (汉)牟子:《牟子理惑论》,石峻等编:《中国佛教思想资料选编》第一卷,北京:中华书局,1981。

「扩展读物」

1. 梁启超:《佛学研究十八篇》之"佛教之初输入",上海:上海古籍出版社,2001。

2. (荷兰)许理和(Erik Zurcher):《佛教征服中国:佛教在中国中古早期的传播与适应》,李四龙等译,南京:江苏人民出版社,2003。

二、佛教的中国化

三国两晋南北朝时期的社会混乱,为各种宗教的发展提供了社会基础。如同中国本土的道教一样,从印度东来的佛教在这一时期也得到了广泛传播和长足发展。这一时期的多数政权为了维护统治都倾向于提倡佛教,而普通群众也希望从求神拜佛中获得精神宽慰,这些都为佛教的发展提供了适当的社会环境。另外,东汉以来的佛典翻译也为魏晋南北朝时期佛学思想的繁盛创造了典籍资料的基础。

社会环境的适宜以及资料的逐渐丰富,使得中国佛教迎来了第一个思想高潮。在魏晋南北朝时期,中国化的佛学思想开始兴起,出现了一系列对后世佛教发展影响深远的佛教宗派和佛教思想家。其中重要的有释道安,般若学的"六家七宗",僧肇,慧远,南北朝时期的

多种佛教师说等，这些宗派和思想大致上代表了魏晋南北朝时期中国佛教思想的最高水平，为后世佛教思想中国化的发展开创了基本规模。

释道安（312～385年），俗姓卫，常山扶柳人，少年时即出家为僧。道安是魏晋时期最博学的佛教理论家之一，也是最有影响的佛教宣传者和组织者之一。道安曾长期在北方避难传法，过着颠沛流离的生活。所到之处，研习佛理，教授学徒，成为传播佛教的中心；而聚集在他周围的僧众日渐增多，从数百以至上千，声望直达东晋领地。晚年道安居住在后秦都城长安，从事译经，受到后秦皇帝符坚的礼遇。道安博学多才，在许多方面都有不凡的成就，有人称他"内外群书，皆略遍，阴阳算数，亦皆能通"，又长于诗赋文章，熟悉鼎铭篆书、古制斛斗。道安所著《西域记》，还是中国第一部从佛教文化的角度介绍西域诸国情况的专著，可惜已经散佚。在中国佛教发展的历史上，道安确立佛教和政权相结合的原则，主动承担对社会施行"教化"的使命。这就使佛教原先以个人或"众生"为本位的学说，转变成了以国家和社会为本位的学说，强化了佛教的政治色彩。

道安总结佛教传入中国的历史，促进佛教中国化的进程。他勤于搜集佛典，编纂历史上第一个完备的佛教目录《综理众经目录》，共收入译家17人，所译经律论244部，失源佛典309部，疑伪经26部，注经25部，总计604部。由此开创了中国佛教的史料学和目录学，为考察佛教流传的历史、辨别真伪、区分外来译著和本土撰著提供了条件。道安还总结了佛经翻译的历史，认为译胡为汉，始终有文、质两派。"质派"近于原著，但文辞不雅，诘诎难读；"文饰"适于今俗，难于识其原作义趣。据此，他提出译经过程中"五失本"、"三不易"的困惑，提请佛典的译家慎重。道安本人在翻译佛典上力求文辞易晓，传事"勿失厥义"，尽力探求佛教原旨。

道安还制定僧尼轨范，统一佛徒姓氏。中国僧侣自身的日常宗教修习和活动仪轨，由道安制定的"僧尼轨范"开端，"天下寺舍，遂则而从之"。条例有三："一曰行香定座上经上讲之法，二曰常日六时行

道饮食唱时法,三曰布萨(说戒忏悔)差使悔过等法。”这些佛教礼仪的规定,大大增强了戒律的效果。汉魏以来,僧尼名前多加异国或异族名称以为姓氏,如安、支、康、竺等,其中一部分与来自外籍或沿袭祖籍有关,但不少汉人也以胡音为姓。道安以为,佛徒莫不尊崇释迦,“乃以释命氏”,遂为永式。僧尼以“释”为姓,减少了由姓氏上表现的国界和民族差别,强化了宗教统一的色彩,在当时分裂的局势下,这对于维系一种稳定的共同文化心理是很有意义的。

般若学是印度佛学家龙树开创的大乘空宗理论,其要旨是讲世间万物无不是依靠各种条件的组合而缘起,所有万物没有自性,万物“性空”。般若的意思是佛教最高智慧。般若学的理论于东汉末年传入中国,之后在魏晋时期与玄学合流,相互引用阐发。在与玄学的合流中,当时的佛教思想家对般若学的“空”字的理解产生了歧见,从而引起了般若学派的分化,出现了所谓“六家七宗”。“六家七宗”的名称是:本无宗、即色宗、心无宗、识含宗、幻化宗、缘会宗,其中本无宗又分出本无异宗,遂成六家七宗。

本无宗的代表人物是释道安,其基本观点是“无在万化之前,空为众形之始”,强调“无”是世界本体,人们只有认识到“无”这个本体,才能达到解脱的境界。

本无异宗的代表人物是竺法深,其基本观点是“无能生万物”。本无异宗认为无在有先,有在无后,从无生有,有生于无。这里“无”的意思是绝对的空无,万物都由这个绝对空无而生出。本无异宗的思想和魏晋玄学的“贵无”思想相似。

即色宗的代表人物是支道林。佛教把有形质的东西都称为“色”,而即色宗强调“色即为空、色复异空”。“即色为空”是说物质现象(色)都无自性,其性为空,现象本身就是本体,因此不可离色寻空。而“色复异空”,是说作为现象的色,必须通过人为的分析才能认识到是没有自性的“假有”,这和本体之空毕竟还有区别,所以色毕竟还是不完全等同于空。

心无宗的代表人物是支愍度,此宗基本理论特点是强调空心不

空色。他们认为，般若学所谓的“空”，并不是说世界万物和内在之心一切皆空。在他们看来，万有之色是实有，而只要不对万物起执著之心，就是“空”。

识含宗以于法兰及其弟子于法开为代表，此宗认为，三界群有都是梦幻，万物乃心识所含。此宗把世界万有理解成一种幻相，不过为人的心识所含。他们把心识看做实有，而把世界万物看做是空。

幻化宗以道壹为代表，此宗认为“世谛之法，皆如幻化”。他们认为世间万物本来就是幻化所生，其实世界根本就不存在。

缘会宗以道邃为代表，此宗认为世界万物都是因缘和合而成，并无实体，都是假有，所以为空。

六家七宗中，各派相互吸收、相互质难，使得两晋之际兴起了一股般若学的思潮，其中以本无宗、即色宗、心无宗三家的影响最大。六家七宗的出现，标志着中国佛教思想家对佛教理论的钻研更加深入，开始不满足于传译外来佛教典籍，而进一步要求结合中国思想传统进行理论创新。

在具有中国特色的佛教哲学思想体系的创造者中，僧肇应该算作第一人。僧肇（384，一说374～414年），京兆人，俗姓张。僧肇生于贫困家庭，少时以抄书为业，从而得以阅读大量书籍，遍观经史。僧肇曾读旧译《维摩诘经》，发现自己的内心志趣所在，遂决定出家为僧。出家后学业长进很大，精通方等，兼通三藏，20岁时即名声远扬。僧肇投身当时名僧鸠摩罗什的门下，并助鸠摩罗什译经，受到鸠摩罗什的赏识，称其为“解空第一”。僧肇著有《般若无知论》、《不真空论》、《物不迁论》，后人将此三篇合为《肇论》，是中国佛教史上的不朽名著。另著有《涅槃无名论》、《鸠摩罗什法师诔》和《注维摩经文》。

僧肇生于玄学盛行之后，早年曾受老庄的影响，学问又实得之于鸠摩罗什，以《维摩》、《般若》、三论为宗。他以“缘生无性（实相）立处皆真”为中心思想来谈体用、动静、有无等问题。关于体用问题，僧肇主张体用一如、非无非有、即静即动之说，对于《般若》、三论的中道思想可说大大地发展了一步。在他现存的几篇论文中，《不真空论》从

立处皆真谈本体,《物不迁论》依即动即静谈体用一如,《般若无知论》谈体用的关系,都是有所发挥而互相联系之作。

僧肇认为,“本无”、“实相”、“法性”、“性空”、“缘会”等含义是一样的。宇宙万法都由因缘会合而生,未生就无有,又因缘离散万法就坏灭,可知并非真实有。以此推度,万法虽现有而性常自空,所以称为“性空”,性常自空即为“法性”,法性真实如是即为“实相”,称为“本无”。“本无”是派生实相,超一切名言分别,故不能说它是有,也不能说它是无。僧肇在《不真空论》中以《放光般若经》所说“诸法假号不真”作依据,立“不真空”义。当时的佛教学者,对于般若性空的解释各出异义,纷纭不一。僧肇将当时各家学说归纳作“心无”、“即色”、“本无”三家,并且逐一加以破斥,然后陈述他自己的不真空义。他以宇宙万法都属虚假,依因缘生,即是不真,也即是空。既不是真生,即非是有。但万事万象都已经呈现,也不能说是无。非有非无,所以称为“不真空”。森然万象虽非真实,而由真体起用,即用即体,所以说“立处即真也”。《物不迁论》中更从即动即静来论证体用一如的道理。僧肇引用《放光般若经》所说“法无去来、无动转者”来解释说并非舍动而另求静,而是求静于动,虽静而不离动。由动静的末始不同,而知宇宙万法的不迁徙变易。又说一般人所谓动,是因为从前的事物已经迁徙而去,而不静止,所以说动而非静。但从前的事物即停在从前,并不来到现在,所以论中说静而非动。如此今昔的事物不相往来,法身本体,无去无来,所以常恒不变。绝对的本体不可与相对的动静等现象截然划分,即动即静,也正是在辨明即体即用的道理。在《般若无知论》中,僧肇依《放光般若经》所说:“般若无所知、无所见”,而说有所知就有所不知,因为圣心无知,所以无所不知,不知之知才叫做一切知,所以圣人虚其心而实实照,“虚不失照,照不失虚”、“用即寂,寂即用”,这也是说明体用一如、动静相即,与缘生实相立处皆真的理论相一贯,而贯串了他的般若、三论的中道思想。

僧肇用中观学的思辨理论,旁取儒学、玄学思想,构成一个完整的佛教哲学思想体系,初步实现了佛教思想的中国化。他也把般若

学从依附玄学的局面中摆脱出来，使中国佛学思想走上独立发展的道路。另外，僧肇的佛学思想，直接或间接地影响了后来中国化佛教宗派的产生，他提出的命题，许多都成了后来中国佛教哲学的经典命题。可以说，僧肇是佛教思想中国化的奠基人。

慧远是释道安的弟子，也是东晋时期继道安之后的又一位领袖型僧人。慧远（334～416年），本姓贾，雁门楼烦人，早年游学洛阳等地，研习儒家经典、老庄之学。20岁时，慧远投在道安门下，从此致力于弘传佛法。慧远后在庐山隐居30余年。慧远的思想综合大乘、小乘，又渗入儒、道思想，他所探讨的佛性、涅槃问题也在一定意义上代表了佛教中国化的方向。慧远在庐山传播佛教，门下弟子众多，以他为中心形成了庐山僧团，是当时社会上影响最大的僧团组织。慧远的著作现存《沙门不敬王者论》、《明报应论》、《三报论》等。

慧远将佛教思想同儒家的政治伦理协调起来。时人何无忌认为佛教僧徒的“右袒”有违中国名教礼制。慧远解释说，右袒能使沙门与俗人区别开来，便于出家者冲破世俗名分等级的限制，服膺佛家教条，是佛教的礼制。佛教与名教，如来与尧孔，在出世和处世上或有差别，但最终目的总是同一的。因为按佛教的说法，如来化世，可以为仙帝卿相，国师道士；同样，诸王君子，迂回曲折，毕竟要走到佛教一途上来。所以佛教和儒家内外礼制虽然有异，但二者所崇之道在本质上是一致的。慧远与时人桓玄论“沙门不敬王者”，更明确地认为，佛教包含两大任务，一是处俗弘教，二是出家修道。前者教人忠孝之义，奉上尊亲；后者则教人隐居求志，变俗达道。隐居变俗使沙门虽然在形式上表现为“内乖天属之情”，“外阙奉主之荣”，但实质上能令“道洽六亲，泽流天下”，起到“协契皇极，大庇生民”的作用。慧远的这种思想，使佛教走上了同世俗社会伦理相协调的轨道。中国佛教这一大方向，此后再没有发生重大变化。

慧远特别重视的佛教理论，不是当时盛行的般若学，而是佛教的神学基础，也就是三世报应说。所谓“三世报应”，是说业有三报：现报、生报、后报，现报此身即受，生报来生有验，而后报在轮回的百世

千生中永遭报应。他大力提倡的神不灭论,具有鲜明的中国特色,也是使三世因果说能够确立起来的支柱。他从《庄子》的相对主义不可知论出发,以为人的视听有限,所以不知有“神”和“神界”,但一旦超出常人耳目,就可以体认到另一个世界,或曰“安养国”,或曰“涅槃”。能够超越常人耳目的途径,是禅定神通,能够使人达到涅槃安养的,则是清除精神污染,使“神”不再受生死之累。“神”是存在于此岸世界和彼岸世界的一种“精极而灵者”,它绝对不变,能感应万物,是轮回、报应的承担者。人终归会形死寿尽,而“神”却是不灭长存的。但“神”一旦为情识所缠,就会蒙蔽本性,而进入烦恼无尽的轮回转生。因此众生如果不去除世俗的情识欲望,就不能摆脱轮回。慧远比较细致地论述了神与情、识的关系,指出了去情识、存神明的解脱之路。慧远把中国传统思想与外来佛教思想结合起来,形成中国佛教特有的神学理论。

南北朝时期,佛典的译介越来越成熟,一些僧俗学者便着力于推崇并研究发挥佛教中某些具有代表性的佛典,这些专于某一部或者某一类佛典的学者被称为“师”,而他们据以发挥的思想叫做“师学”或“师说”。多种师说中,影响较大的有三论学、涅槃学、毗昙学、成实学、地论学、摄论学、律学、禅学等。

三论学中的“三论”指的是鸠摩罗什所译《中论》、《百论》、《十二门论》,加上《大智度论》,亦称“四论”。这些本是大乘中观学派的基本著作,在南北朝的流行,则是魏晋以来般若学的变态和延续。南北朝时期三论学的代表人物有僧叡、僧肇、昙影、智林、僧诠以及汝南人周颙、梁昭明太子萧统等人,代表性著作有僧肇的《肇论》,这也是中国三论学的经典,另外还有周颙的《三宗论》、萧统的《解二谛义令旨并问答》等。三论学还一度成为南朝陈朝的官方佛学,隋代吉藏正式创立三论宗。南北朝时期的三论学者素以善辩好争著称。他们的共同点,是用“二谛”、“中道”统摄全部佛教,不同处是对“二谛”和“中道”的解释。“二谛说”和“中道观”是中观学派把世间和出世间联结起来的纽带,是认识论上的彻底空观与实践上的实用原则系为一体

的核心观念。但从什么角度讲“二谛”，又从什么意义上讲“空”说“有”或“非空非有”，各家的解释大有不同。但就总的倾向言，在吉藏创立三论宗之前，三论学者普遍将真俗二谛统一于“真谛”一面，在说“性有性无”中侧重“性无”一方。

涅槃学以研习《涅槃经》而得名，其代表人物是鸠摩罗什的弟子道生。《涅槃经》的主旨是“一切众生悉有佛性，如来常住无有变易”。道生着重发挥《涅槃》佛性理论内容，《涅槃》曾言，除一阐提，一切众生皆可成佛，道生加以纠正，认为一阐提人亦得成佛。道生著有《法身无色论》、《佛无净土论》、《佛性当有论》、《善不受报义》等，他把成佛的根据移植到个人内心的自我完善，贬低偶像崇拜和净土信仰。他对中国佛教影响最长久的是主张“顿悟成佛义”：佛性是一个整体，不可分割，因此，要么不悟，一悟顿了，不容阶梯。在涅槃佛性方面，道生的理解，也表现了中国佛教思想与天竺佛教思想的差别。

毗昙学的研究发端于道安，盛于从西域高昌来内地的慧嵩，慧嵩活跃在元魏高齐之际，足迹遍及江表、河南，时人称为“毗昙孔子”，弟子甚多。毗昙学的宗教哲学思想建立在物种不变因而情法“自性”也不变的观念上。不变的种类自性，是一种超时空的永恒存在，此即谓之“有”；一切个别事物，则是自性种类在特定因缘条件下的再现，有变化，有生灭，此即谓之“无常空”，或“因缘空”。据此说明，善恶染净等自性不变，众生按照自身所聚业惑自性的不同，感得的世间和出世间等罪福果报即有差别；众生有生死，业报则不失。这一基本思想，经慧远等内地佛学家的发展，在三世因果、业报轮回的基础上，正式确认了身死神不灭为佛家的信条。

成实学以研究《成实论》而得名，其最有影响的弘扬者都出自鸠摩罗什的门下。其中僧导居寿春，僧嵩住彭城，形成成实学的两大系统。《成实论》所谓的“实”指四谛，即苦、集、灭、道四种真理，而“成实”则是成立四谛的道理。其中心内容是讲“我空”，即人无自性；也讲“法空”，即万有世界无自性。成实学以上述主要观点批判佛教各部派，尤其批判一切有部的毗昙学。成实学对三论、涅槃、摄论、禅学

等学派的学者产生了广泛的影响。

地论学以《十地经论》为经典,弘扬《地论》最早的僧侣是道宠和慧光。道宠一系地论师系统被称为北道系,他们的著疏不存,情况难明。相比之下,慧光创始的南道系,名僧辈出,门徒遍及全国,历经魏齐周而至隋唐。北朝地论学和南朝摄论学,在涅槃学的基础上的汇合,是南北朝末期和隋初佛教思想史上最可注意的事件,以此为契机,佛学普遍地转向对“心性”问题的探讨。地论师南、北二道对“心性”的解释有许多差别。北道师把世界的最高本体归结为具杂染性质的“阿赖耶识”,所谓众生悉有“佛性”,是指众生经历后天的熏习,最后必当成佛而言,是谓“当常”之说;南道师把世界的最高本体归结为“清净阿赖耶识”,或“如来藏”、“无垢识”,去除污染障蔽,使本有的清净心性得以显现,即可成佛,被称作“现常”之说。

摄论学以《摄大乘论》为经典,代表人物是真谛。真谛重译了世亲的《摄大乘论释》并自行解说为《义疏》,宣扬瑜伽行派思想,着重的是《俱舍论》和《摄大乘论》。《摄大乘论》是瑜伽派唯识学的奠基性著作,着重探究“心”的性质和“心”生万有的机制,以及人的认识过程和据此修持成佛的道路。特别是它的八识说,提出了阿赖耶识作为世界的本体和认识的本原,确立了“唯识无尘”的宇宙观,在南朝引起震动。但陈王朝及其官僧支持的是《般若》和三论学,对真谛一系公开排斥,所以直至陈亡,真谛之说在南朝甚少流布。摄论学的著名僧人来自两个系统:一是真谛门下,如智恺、智敫、道尼、曹毗、法泰等;一是地论南道,如慧光的再传弟子昙迁,法上的再传弟子靖嵩、净影,慧远的弟子辩相等。出自真谛门下的摄论师,大部在陈隋之际由广州向北,经建业,或去蜀或入长安;出身地论学者的摄论师,在周隋之际,发自京邺,或至金陵,或住徐州、长安。这表明摄论学与地论学在全国重新统一的新形势下,同风靡当时的佛性论、唯识论等最后汇合,为隋唐佛教宗派的形成作了一定的准备。

律学主要讲佛教众多戒律,戒律是约束佛徒行为和规范僧团生活的纪律。只有按一定仪式发誓接受一定戒律的人,才能充当僧侣

或居士，也才是完全意义上的佛徒。早在三国时，已有戒律传入内地，至南北朝，各种律经戒本，更是大规模地集中译介进来，属小乘戒的有《十诵律》、《四分律》、《摩诃僧祇律》、《五分律》等，属大乘戒的有《菩萨戒本》、《优婆塞经》等。小乘戒律均规定"四波罗夷法"：即以淫、盗、杀、妄语等四种行为为重罪，犯者必须摈除出僧团，也就是最严厉的处分。以"淫"为重罪之首，把"杀"排在第三位，且重点在制止僧尼的自杀，正反映了早期佛教严苛的禁欲主义和厌生之风。另有一些小本律典，归纳诸戒为"五戒"：即戒杀、盗、淫、妄语、酒。此中"杀"与"淫"的次第作了颠倒，而戒"杀"扩展到了一切有生类，成了仁爱万物的一种硬性规定，戒"淫"仅限于合法婚配之外的性行为，对家庭伦理已全无妨碍，佛教的原始面貌为之大变。大乘菩萨戒也有"四波罗夷法"，但内容更加不同，其侧重限制的是受戒者的思想动机，而不是行为的实际后果。衡量思想动机是否纯正，最根本的一条是对"大乘"的态度，若勤于"大乘"，就是忠于"本戒"，在"大乘"的名义下，可以不受任何约束。北魏慧光是北朝律学之宗，造《四分律疏》，删《羯磨戒本》，著《仁王七诫》、《僧制》等，在僧侣中广为奉行，被后人视作律宗的奠基者。

禅学以讲"禅法"为核心，魏晋文士重般若轻禅定，至晋宋之际，禅智并重始在僧侣中占主导地位，后来禅学逐步独立，成了与义学鼎立的另一股力量。禅学的代表人物是菩提达摩。菩提达摩以四卷《楞伽》传法，崇尚"虚宗"，极端卑视"不净"、"骨锁"、"无常"、"苦"等禅观。传说达摩又以"二入四行"教人，二入是理入、行入，四行是报怨行、随缘行、无所求行、称法行，不仅重视坐禅，而且重视教理。他要求通过壁观，认识自身本有"真性"，在实际上达到无爱憎、无得失、无悲喜、无是非、超脱一切的精神境界。菩提达摩和他的弟子慧可等，也在北朝活动，曾受到地论师和其他官方禅师的排斥和迫害。在慧可门下，形成大批"楞伽师"，于周、隋、唐之际，向南流动，成了唐代禅宗的先驱者。

「参考资料」

释道安,姓卫氏,常山扶柳人也,家世英儒,早失覆荫为外兄孔氏所养。年七岁读书再览能诵,乡邻嗟异。至年十二出家,神智聪敏。而形貌甚陋不为师之所重,驱役田舍至于三年。执勤就劳曾无怨色,笃性精进斋戒无阙,数岁之后方启师求经,师与辩意经一卷,可五千言。安赍经入田,因息就览,暮归以经还师,更求余者。师曰:"昨经未读今复求耶?"答曰:"即已暗诵。"师虽异之而未信也。复与成具光明经一卷,减一万言,赍之如初,暮复还师,师执经覆之不差一字。师大惊嗟而异之,后为受具戒恣其游学。至邺入中寺遇佛图澄,澄见而嗟叹。……安在樊沔十五载,每岁常再讲放光波若,未尝废阙。……符坚素闻安名。每云:"襄阳有释道安,是神器。方欲致之以辅朕躬。"……坚敕学士,内外有疑皆师于安,故京兆为之语曰:"学不师安义不中难。"

——释慧皎:《高僧传》卷五《释道安传》

一者释道安明本无义,谓无在万化之前,空为众形之始。夫人之所滞,滞在末有,若宅心本无,则异想便息……详此意,安公明本无者,一切诸法,本来空寂,故云本无。……本无者,未有色法,先有于无,故从无出有,即无在有先,有在无后,故称本无。

——吉藏:《中观论疏》

《二谛搜玄论》十三宗中,本无异宗。其制论云:夫无者何也?壑然无形,而万物由之而生者也。有虽可生,而无能生万物,故佛答梵志,四大从空生也。

——安澄:《中论疏记》

夫色之性也,不自有色。色不自有,虽色而空;故曰色即为空,色复异空。

——支道林:《妙观章》,刘义庆:《世说新语·文学》

心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。

——僧肇：《不真空论》

第五于法开立识含义：三界为长夜之宅，心识为大梦之主。今之所见群有，皆于梦中所见。其于大梦既觉，长夜获晓，即倒惑识灭，三界都空。是时无所从生，而靡所不生。

——吉藏：《中观论疏》

《玄义》云，第一释道壹著《神二谛论》云：一切诸法，皆同幻化，同幻化故名为世谛。心神犹真，不空，是第一义。若神复空，教何所施？谁修道？隔凡成圣，故知神不空。

——安澄：《中论疏记》

第七于道邃著《缘会二谛论》云：缘会故有，是俗。推拆无，是真。譬如土木合为舍，舍无前体，有名无实。故佛告罗陀，坏灭色相，无所见。

——安澄：《中论疏记》

释僧肇，京兆人。家贫以佣书为业。遂因缮写，乃历观经史，备尽坟籍。志好玄微，每以庄老为心要。……后见旧《维摩经》，欢喜顶受，披寻玩味，乃言始知所归矣。因此出家，学善方等，兼通三藏。乃在冠年，而名振关辅。时竞誉之徒，莫不猜其早达。或千里负粮，入关抗辩。肇既才思幽玄，又善谈说。承机挫锐，曾不流滞。时京兆宿儒，及关外英彦，莫不挹其锋辩，负气摧衄。后罗什至姑臧，肇自远从之。什嗟赏无极。及什适长安，肇亦随入。及姚兴命肇与僧叡等，入逍遥园，助详定经论。肇以去圣久远，文义舛杂。先旧所解，时有乖谬。及见什谘禀，所悟更多。因出《大品》之后，肇便著《般若无知论》，凡二千余言，竟以呈什。什读之称善，乃谓肇曰："吾解不谢子，辞当相挹。"……肇后又著《不真空论》、《物不迁论》等，并注《维摩》及

制诸经论序,并传于世。及什亡之后,追悼永往,翘思弥厉。乃著《涅槃无名论》……论成之后,上表于姚兴曰……兴答旨殷勤,备加赞述。即敕令缮写,班诸子侄。其为时所重如此。晋义熙十年卒于长安,春秋三十有一矣。

——释慧皎:《高僧传》卷六《释僧肇传》

然则万物果有其所以不有,有其所以不无。有其所以不有,故虽有而非有,有其所以不无,故虽无而非无。虽无而非无,无者不绝虚;虽有而非有,有者非真有。若有不即真,无不夷迹,然则有无称异,其致一也。

——僧肇:《不真空论》

求向物于向,于向未尝无;责向物于今,于今未尝有。于今未尝有,以明物不来;于向未尝无,故知物不去。复而求今,今亦不往。是谓昔物自在昔,不从今以至昔,今物自在今,不从昔以致今。

——僧肇:《物不迁论》

夫所知非所知,所知生于知。所知既生知,知亦生所生。所、知既相生,相生即缘法。缘法故非真,非真故非真谛也。故《中观》云:物从因缘有,故不真;不从因缘有,故即真。今真谛曰真,真则非缘。真非缘,故无物从缘而生也。

——僧肇:《般若无知论》

释慧远,本姓贾氏,雁门楼烦人也。弱而好书,珪璋秀发。……博综六经,尤善庄、老。性度弘伟,风鉴朗拔,虽宿儒英达,莫不服其深致。……时沙门释道安,立寺于太行恒山,弘赞像法,声甚著闻,远遂往归之。一面尽敬,以为真吾师也。后闻安讲《般若经》,豁然而悟。乃叹曰:"儒道九流,皆糠粃耳。"便与弟慧持,投簪落发,委命受业。既入乎道,厉然不群,常欲总摄纲维,以大法为己任。……远藉

慧解于前因，发胜心于旷劫，故能神明英越，机鉴遐深。安公常叹曰："使道流东国，其在远乎！"年二十四，便就讲说。尝有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑昧，远乃引《庄子》义为连类，于惑者晓然。是后，安公特听慧远不废俗书。安有弟子法遇、昙徽，皆风才照灼，志业清敏，并推服焉。后随安公南游樊、沔。

……远于是与弟子数十人，南适荆州，住上明寺。后欲往罗浮山，及届浔阳，见庐峰清净，足以息心，始住龙泉精舍。……自远卜居庐阜三十余年，影不出山，迹不入俗，每送客游履，常以虎溪为界焉。……初远善属文章，辞气清雅，席上谈吐，精义简要。加以容仪端庄，风彩洒落，故图像于寺，遐迩式瞻。所著论、序、铭、赞、诗、书，集为十卷，五十余篇，见重于世焉。

——释慧皎：《高僧传》卷六《释慧远传》

佛经所明，凡有二科，一者处俗弘教，二者出家修道。处俗，则奉上之礼，尊亲之敬，忠孝之义，表于经文。在三之训，彰于圣典。斯与王制同命，有若符契。此一条，全是檀越所明，理不容异也。

出家，则是方外之宾，迹绝于物。其为教也，达患累缘于有身，不存身以息患。知生生由于禀化，不顺化以求宗。求宗不由于顺化，故不重运通之资。息患不由于存身，故不贵厚生之益。此理之与世乖，道之与俗反者也。是故凡在出家，皆隐居以求其志，变俗以达其道。变俗，则服章不得与世典同礼，隐居，则宜高尚其迹。夫然，故能拯溺俗于沈流，拔幽根于重劫。远通三乘之津，广开人天之路，是故内乖天属之重，而不违其孝。外阙奉主之恭，而不失其敬。若斯人者，自誓始于落簪，立志成于暮岁。如令一夫全德，则道洽六亲，泽流天下。虽不处王侯之位，固已协契皇极，大庇生民矣。如此，岂坐受共德，虚沾其惠，与夫尸禄之贤，同其素餐者哉。

——慧远：《答恒太尉书》，《弘明集》卷十二

常以为道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响；出处

诚异，终期则同。详而辩之，指归可见。理或有先合而后乖，有先乖而后合。先合而后乖者，诸佛如来，则其人也。先乖而后合者，历代君王，未体极之主，斯其流也。何以明之？经云：佛有自然神妙之法，化物以权，广随所入，或为灵仙转轮圣帝，或为卿相国师道士。若此之伦，在所变现，诸王君子，莫知为谁。此所谓合而后乖者也。或有始创大业，而功化未就，迹有参差，故所受不同，或期功于身后，或显应于当年，圣王则之而成教者，亦不可称算，虽抑引无方，必归途有会。此所谓乖而后合者也。若今乖而后合，则拟步通途者，必不自崖于一揆。若今合而后乖，则释迦与尧孔，发致不殊，断可知矣。是故自乖而求其合，则知理会之必同；自合而求其乖，则悟体极之多方。但见形者之所不兼，故惑众途而骇其异耳。因兹而观，天地之道，功尽于运化；帝王之德，理极于顺通。故虽曰道殊，所归一也。不兼应者，物不能兼受也。若以对夫独绝之教、不变之宗，固不得同年而语其优劣，亦已明矣。

——慧远：《沙门不敬王者论》，《弘明集》卷十二

《经》说业有三报：一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此身受。生报者，来生便受。后报者，或经二生三生，百生千生，然后乃受。

——慧远：《三报论》，《弘明集》卷十二

世俗谛者，一切性法空，而世间颠倒故生虚妄法，于世间是实；诸贤圣真知颠倒性故，知一切法皆空无生，于圣人是第一谛名为实。诸佛依是二谛而为众生说法。

众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。

——（古印度）龙树：《中论·观四谛品》

竺道生，本姓魏，钜鹿人，寓居彭城，家世仕族。……值沙门竺法汰，遂改俗归依，伏膺受业。……于是校阅真俗，研思因果，乃立善不受报顿悟成佛，又著《二谛论》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无

净土论》、《应有缘论》等。……乃说阿阐提人皆得成佛，于时大本未传，孤明先发独见忤众。

——释慧皎：《高僧传》卷七《竺道生传》

各自往己性者，一切性各往自相……一切法自性之所摄义：谓自性，自性不空。

——（古印度）法救：《杂阿毗昙心论》

众生身诸苦随流，谓生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、违愿等苦，常与相随，故知身为众苦之聚。

——（古印度）诃梨跋摩：《成实论·第七十九品》

是凡夫如是愚痴颠倒——常应于阿赖耶识及阿陀那识中求解脱，乃于余处我、我所中求解脱。

——（古印度）世亲：《十地经论》

菩提达摩，南天竺婆罗门种，神慧疏朗，闻皆晓悟，志存大乘，冥心虚寂，通微彻数，定学高之，悲此边隅，以法相导。初达宋境南越，末又北度至魏，随其所止，诲以禅教。……如是安心，谓壁观也；如是发行，谓四法也。如是顺物，教护讥嫌；如是方便，教令不着。然则入道多途，要唯二种：谓理、行也。藉教悟宗，深信含生同一真性，客尘障故，令舍伪归真，凝住壁观，无自无他，凡圣等一。坚住不移，不随他教，与道冥符，寂然无为，名理入也。行入四行，万行同摄。初报怨行者：修道苦至，当念往劫，舍本逐末，多起爱憎。今虽无犯，是我宿作，甘心受之，都无怨对。经云：逢苦不忧，识达故也。此心生时，与道无违，体怨进道故也。二随缘行者：众生无我，苦乐随缘，纵得荣誉等事，宿因所构，今方得之，缘尽还无，何喜之有？得失随缘，心无增减，违顺风静，冥顺于法也。三名无所求行，世人长迷，处处贪着，名之为求。道士悟真，理与俗反，安心无为。形随运转，三界皆苦，谁

而得安?经曰:有求皆苦,无求乃乐也。四名称法行,即性净之理也。摩以此法开化魏土,识真之士从奉归悟,录其言诰卷流于世。自言年一百五十余岁,游化为务,不测于终。

——道宣:《续高僧传》卷十六《菩提达摩传》

「基本典籍」

1.(日)安澄:《中论疏记》,《大正藏》第65册。

2.(晋)僧肇:《肇论》,《大正藏》第45册。

3.《中国佛教思想资料选编》第一卷、第四卷,石峻等编,北京:中华书局,1980。

4.(晋)慧远:《沙门不敬王者论》、《明报应论》、《三报论》等,均见僧祐:《弘明集》,上海:上海古籍出版社,1991。

5.(南朝)释慧皎:《高僧传》,北京:中华书局,1992。

「扩展读物」

1. 吕澂:《中国佛学源流略讲》,北京:中华书局,1979。

2. 方立天:《魏晋南北朝佛教论丛》,北京:中华书局,1982。

3. 任继愈:《中国佛教史》二、三卷,北京:中国社会科学出版社,1985,1988。

4. 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,北京:北京大学出版社,1997。

5. 许杭生:《僧肇评传》,南京:南京大学出版社,2001。

三、佛教的宗派并起

经过魏晋南北朝时期数百年的发展,佛教在隋唐时期达到鼎盛。隋唐的政治统一,经济繁荣,促进了全国各地文化的交流,使以往南北各有侧重的佛教信仰得以相互补充。在这样的政治和文化背景下,隋唐时期佛教的南北不同学风和学统逐渐趋于融合,而且儒、道、

佛三教之间的关系也从相互抗争走向互有渗透。这一时期佛教发展的主要特色是形成了稳定的传法系统以及佛教宗派,而这些中国化佛教宗派的思想,代表了隋唐时期中国佛教思想的最高成就。就思想成就而言,隋唐时期佛教的主要宗派有天台宗、三论宗、唯识宗、华严宗、禅宗等,上述佛教宗派不仅促进了佛教思想在中国的发展,使佛教进一步中国化,而且也丰富了中国古代的思想世界。

天台宗是中国佛教史上最早创立的宗派,因其实际创始人智顗常住浙江天台山而得名。其教义主要依据《妙法莲华经》,故亦也称法华宗。天台宗学统自称是龙树、慧文、慧思、智顗、灌顶、智威、慧威、玄朗、湛然九祖相承。该宗思想,虽肇于龙树,实则启蒙于北齐慧文。慧文确立了一心观空、观假、观中的"一心三观"理论。"一心三观"的理论经智顗发挥,形成了以"一念三千" 和"三谛圆融"为中心思想的独立学派。

智顗(538～598 年),俗姓陈,出身于官宦家庭,18 岁出家,精研《法华经》、《无量义经》、《观普贤经》等,之后形成了"止观双修、定慧并重"的宗风,教观总持,解行并进,一变当时南义北禅的佛教学风。智顗著作主要有《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》,世称"天台三大部"。天台宗以《妙法莲华经》为宗旨,《大智度论》作指南,《大般涅槃经》为扶疏,《大般若经》为观法。智顗的天台三大部,是该宗的根本典籍。

天台宗的主要思想是实相和止观,以实相阐明理论,用止观指导实修。实相渊源于南岳慧思,他建立"十如"(即如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟)的诸法实相说。智顗用以与十法界(即佛、菩萨、缘觉、声闻四圣与天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱六凡)、三种世间(即五阴世间、众生世间、依报国土世间)等相配,构成"一念三千"的理论,认为一心具有十法界,十法界一一互具成百法界。而十法界又各具有三种世间,成三十种世间。依此推算,百法界就具有三千种世间。这三千种世间,都不过是具在"介尔"(微细)一念心中,谓之"一念三千",亦名"性

具”,或名“理具”。依此理具三千,而有事造三千。智顗又用此三千诸法为介尔现前一念心的所观之境,进而联系北齐慧文的“一心三观”来考察,认为一切事物都由因缘所生,没有固定不变的实体,即空;但从另一方面来看,又是相貌宛然,即假;空、假原是诸法一体的两个对立侧面,从全体看不应偏于任何一面,空即假,假即空,空假不二即是中。空、假、中同时具于一念,叫做“一念三千空假中”。空、假、中都是真实,称为三谛。三即一,一即三,三一融通无障无碍,是为“三谛圆融”。修此一念三千空、假、中的三谛圆融,见空为一切智,见假为道种智,见中为一切种智,所以三谛圆融也就是三智圆融。通过圆修三谛,达到顿断三惑,圆证三智,此即天台宗的中心理论。用此一念三千和三谛圆融两层实相说作为观法修行,即观三千、三谛诸法具于现前介尔阴妄一念之心,心即诸法,诸法即心,心法一体,无待绝待,谓之“观不思议境”,此中能观之智对所观之境为第一重能所,能观智境对所观阴妄一念为第二重能所,这是总观。另有九种助观,即真正发菩提心、善巧安心、破法遍、识通塞、道品调适、对治助开、知位次、能安忍、离法爱等,合称十乘观法,是为天台宗的圆顿止观(禅法)。止、观是融为一体的,止是定,观是慧,摄心入止为定,静明观照为慧,止中有观,观中有止。

天台宗集合南北各家义学和禅观之说,加以整理和发展而成一家之言,当时得到了朝野的支持和信奉,对隋唐以后成立的各宗派多有影响。元明以后,该宗学者往往兼倡并净土,形成“教在天台,行归净土”之风。该宗在汉族地区虽几经兴衰,但仍延续至今不绝。

三论宗是以印度龙树所著的《中论》、《十二门论》及提婆所著的《百论》为依据而成立的宗派。鸠摩罗什将这三部论传译至我国,在中国形成一股研究龙树中观学说的风潮,因此中国的三论宗,通常远推鸠摩罗什为始祖。而僧肇撰《不真空论》等,阐发万物缘生性空的理论,进一步确立了三论教义。

到了隋朝,吉藏大力弘扬三论的般若思想,是三论宗教义的集大成者,也是三论宗真正的创宗者。吉藏(549～623年),7岁随师法朗

出家，19 岁开始讲经弘法，声誉远播。开皇元年，法朗圆寂，吉藏前往越州嘉祥寺，专心讲经说法，著作论疏，世人因此尊称他为嘉祥大师。他一生中讲解“三论”100 多次，讲《法华经》300 多次，对于《般若经》、《大智度论》、《维摩经》、《华严经》等，也都大力宣扬，著作 40 多种，不下 100 余卷。

三论宗所依经典，自罗什、僧肇、僧朗相承以来，就以《大品》、《法华经》、《华严经》为宗，至法朗又加《涅槃经》。即有四部大经，所以隋唐诸三论师的传记中每每有“四经三论”或“四论三经”之说。此外《维摩经》、《仁王经》、《金刚般若经》、《胜鬘经》、《金光明经》等，也都有较详细的疏解。《智论》、《中论》、《百论》、《十二门论》是此宗的根本论典，除《智论》外，吉藏均有注疏。关于此宗的专著如《大乘玄论》、《法华玄论》、《净名玄论》、《三论玄义》等皆是此宗的要典。

三论宗的基本思想，大致可分为四方面：一、破邪显正，就是以缘起性空的道理，破除一切有所得、有所见的妄执。二、以真俗二谛为根本思想，来阐扬世间法的一切万有，与出世间因缘和合而有、毕竟空无所得的中道观。依据三论宗，“空”才能“有”，不“空”就没有“有”，所谓“以有空义故，一切法得成”，“空”是成就“有”的要因。三、八不中道，就是借“不生不灭、不断不常、不一不异、不来不去”的道理，来破除生灭、断常、一异、来去等偏颇的见解。四、迷悟成佛意，一切众生本来是佛，只因迷故，为无明妄想所蒙蔽，虚妄分别无我谓有我，执外境为实有，所以成为众生而流转生死，若能彻悟诸法毕竟空寂，顿歇无名烦恼，除去颠倒妄想，而本有的法身佛性、万德庄严自然显现，就能够成佛了。

吉藏门下有慧远、智凯、硕法师等人，后来都成为一代宗师。硕法师门下的元康，曾在唐太宗时奉诏入长安讲“三论”，著述颇多。在唐代中叶以后，天台宗、唯识宗、禅宗盛行于世，三论宗便逐渐衰颓了。

唯识宗因阐扬“唯识真性”、强调不许有心外独立之境而得名。又因其长于分析法相，故而又名法相宗、法相唯识宗。由于创始者玄

奘、窥基常住大慈恩寺,故又称慈恩宗。玄奘(600～664年),俗姓陈,自幼出家。玄奘曾游学印度17年,遍学印度佛教大小乘各种学说,且能融会贯通,在印度获得极高声誉。回国后从事近20年的译经事业,先后译出瑜伽学系的“一本十支”各论,并翻译了《成唯识论》,奠定了唯识宗的理论基础。

唯识宗主要奉古印度大乘佛学瑜伽一系学说,其所依经典,即以《瑜伽师地论》为本,以《百法明门论》、《五蕴论》、《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《杂集论》、《辨中边论》、《唯识二十论》、《唯识三十颂》、《大乘庄严经论》、《分别瑜伽论》等十论为支的所谓“一本十支”为主要典籍。《成唯识论》是唯识宗的代表性经典。

唯识宗主张三性说,三性即遍计所执性、依他起性、圆成实性。无著、世亲等瑜伽行派认为,诸法实相应有两方面,既不是有自性,如名言诠表所说,也不是一切都无所有,而是远离有无二执以为中道。这样即有虚妄分别与空性两面:依分别的自性说为“依他起性”(相对真实);依分别的境说为“遍计所执性”(妄想);又依空性说为“圆成实性”(绝对真实)。唯识宗继承此说,且结合唯识说,以为三性也不离识,谓诸识生起之时,现似见分与相分两分是依他;意识从而周遍计度,执为“能”、“所”二取,则是遍计所执。

该宗又用唯识所现来解释世界,认为世界现象都由人的第八识即“阿赖耶识”所变现,而前七种识再据以变现外境影像,缘虑执取,以为实在。又认为在阿赖耶识中蕴藏着变现世界的潜在功能,即所谓种子。其性质有染有净,即有漏无漏两类。有漏种子为世间诸法之因,无漏种子为出世间诸法之因。该宗以此说明未来出世者种姓有声闻、独觉与菩萨三乘之别,又有不定为何乘之“不定种姓”与三乘也不得入的“无种姓”,因而建立五种姓说。这与向来所说一切众生皆有佛性之说不同,是该宗中心思想之一。

玄奘弟子神昉、嘉尚、普光、窥基等对该宗典籍竞相注疏,在理论上各有发挥。特别是窥基,直绍玄奘所传,融会贯通,加以发扬,有“百部疏主”之称。窥基之后,慧沼、智周传承两代,各有阐扬。自智

周弟子如理以后，唯识宗逐渐衰微。

华严宗由于依据《华严经》教义立宗而得名。华严三祖释法藏曾被女皇武则天赐名贤首大师，因而华严宗又称作贤首宗。此外又因为“法界缘起”是该宗理论的出发点，故又称法界宗。

华严宗的实际创建人是法藏。法藏（643～712年），17岁出家，当沙弥时，就受到武则天的赏识，和武则天的周武政权关系密切。法藏的著述很多，有《华严探玄记》、《华严金狮子章》、《华严旨归》、《华严三昧章》等等。杜顺、智俨是华严宗的思想先驱，澄观和宗密主张融合华严宗和禅宗，提倡教禅一致，进一步发展了华严宗的学说。宗密之后，恰巧遇上唐武宗灭佛，华严宗开始衰落，但传人未绝。

华严宗虽主要依据《大方广佛华严经》立宗，但对《般若》、《涅槃》、《梵网》诸经、《大乘起信论》等佛教经典也都兼收并蓄，既远承地论、摄论诸师的学说，又批判地吸收天台、法相宗的有关思想，经过调和糅合，自成一个庞大完整的理论体系。华严宗对佛教经典并不拘泥原义、照本宣科，而是重新加以组织而构成自己的体系，其思想理论中国化的程度很高。

华严宗宣扬自己是佛教教法的最高等级，并将佛教分作浅深不同的五教：一是小教，即声闻小乘教；二是始教，即大乘开始初级阶段的教义；三是终教，即大乘终极阶段的教义；四是顿教，即大乘中顿超顿悟的法门；五是圆教，即圆满无缺、圆融无碍的理论。华严宗自判为“圆教”，而将佛教其他派别以至印度佛教都判为“偏教”。

华严宗的理论核心主要包括“法界缘起”和“圆融无碍”两个方面。法界（指如来藏清净心）缘起，即认为精神性的“一真法界”或“一心法界”（也称真如佛性、如来藏自性清净心）是物质世界的本质和本原，客观世界中的一切现象均由“清净心”“随缘”而起，离开“一心”，别无他物。在此“一心”的作用下各种现象虽然千差万别，但它们无不像“月映万川”那样统摄于“一心”。因此，举一尘而尽宇宙，舒一念而该发九世。此事即彼事，此法即彼法，事事无碍，法法平等。在“圆融无碍”思想的支配下，华严宗在佛教内部调和各派思想，对外则主

张融合佛、儒、道三家。华严宗哲学思想理论推动了中国佛教哲学的发展,给宋明理学以很大的影响,在中国哲学和思想的历史上有着十分重要的地位。

禅宗以主张修习禅定而得名。佛教中的禅,全称“禅那”,意思是静虑。禅通常音意兼用,称“禅定”或“禅观”,是佛教徒修习的基本功,可以制伏烦恼、引发智慧。禅宗的创始人传说为菩提达摩,下传慧可、僧璨、道信,至五祖弘忍下分为南宗慧能,北宗神秀,时称“南能北秀”。慧能死后,其弟子神会积极宣扬禅宗的正统法嗣是慧能而不是神秀,大力树立南宗的顿悟法门,南宗逐渐成为禅宗的正统。

禅宗所宗经典,先是《楞伽经》,后为《金刚经》。禅宗的《六祖坛经》由慧能弟子根据慧能的语录和事迹整理而成,是中国佛教思想家著述中惟一称经的著作,也是禅宗思想的代表作。

禅宗主张心性生万物,宇宙万有都由心性派生,真常的心性是世界本原。禅宗还强调一切众生都有佛性,人人都有佛性,不会因其外在情况的差别而有不同。禅宗主张舍离文字义解,直指人心,从自性中自悟佛性,见性成佛。禅宗在修习上强调“顿悟”说,认为众生和佛的区别就在迷、悟之间,迷就是众生、悟就是佛,因而众生不必经历累生累世的修炼,只要能够开悟,当下即可成佛。

慧能著名的弟子有南岳怀让、青原行思、菏泽神会、南阳慧忠、永嘉玄觉,形成禅宗的主流,其中以南岳、青原两家弘传最盛。南岳下数传形成沩仰、临济两宗,青原下数传分为曹洞、云门、法眼三宗,世称“五家”。其中临济、曹洞两宗流传时间最长。临济宗在宋代开成黄龙、杨岐两派。上述派别合称“五家七宗”。

沩仰宗。沩山灵祐及其弟子仰山慧寂创立,其修行理论继承和发扬道一、怀海“理事如如”的精神,认为万物有情皆有佛性、人若明心见性,即可成佛。

临济宗。义玄创立,因义玄住镇州临济院而得名。提出“三玄”(三种原则)、“三要”(三种要点)、“四料简”(四种简别)、“四照用”(四种方法)等接引学人。因其机锋峭峻,别成一家。

曹洞宗。洞山良价及其弟子曹山本寂创立，其教法“五位君臣”说，从理事、体用关系上说明事理不二、体用无碍的道理。

云门宗。文偃创立，因文偃住韶州云门山光泰禅院而得名。其禅风被称为云门三句：“函盖乾坤”，“截断众流”，“随波逐浪”。常用“顾”、“鉴”、“咦”三种表示，接引学人，表现出“刚劲”的宗风。

法眼宗。文益创立，南唐中主李璟赐谥其为“大法眼禅师”而得名。提出“理事不二，贵在圆融”和“不著他求，尽由心造”的主张，以“对病施药，相身裁缝，随其器量，扫除情解”为其宗风。

黄龙派。慧南创立，因其住黄龙山而得名。法门为“道不假修，但莫污染；禅不假学，贵在息心”。

杨岐派。创始人方会，因住杨岐山而得名。时人称其兼百丈怀海、黄檗希运之长，得马祖道一大机、大用，浑无圭角，宗风如龙。

慧能禅宗是彻底中国化的佛教，而禅宗也是佛教中流传最久远、影响最大的宗派，它使中国佛教思想发展到顶峰。

隋唐之后，佛教诸宗并弘的局面消失，佛教各个宗派的发展都局限在庙宇、修行等非思想的层面，在义理层面都乏善可陈。宋明理学的兴起，对佛教思想予以吸收、改铸，也使得佛教思想逐渐退回到中国思想世界的边缘位置，不复引领中国思想潮流。隋唐佛教鼎盛的局面之后，理学取代佛学成为宋明思想界最亮丽的风景。

「参考资料」

释智顗，字德安，姓陈氏，颍川人也。……顗乃于此山行法华三昧，始经三夕，诵至药王品，心缘苦行，至是真精进句，解悟便发。见共思师处灵鹫山七宝净土听佛说法。故思云：非尔弗感，非我莫识，此法华三昧前方便也。……顗便诣金陵，与法喜等三十余人在瓦官寺，创弘禅法。仆射徐陵尚书毛喜等，明时贵望，学统释儒，并禀禅慧，俱传香法，欣重顶戴，时所荣仰。长干寺大德智辩，延入宋熙，天

宫寺僧晃,请居佛窟。斯由道弘行感,故为时彦齐迎,顗任机便动,即而开悟。

——道宣:《续高僧传》卷一七《智顗传》

夫止观何为也?导万法之理而复于实际者也。实际者何也?性之本也。物之所以不能复者,昏与动使之然也。照昏者谓之明,驻动者谓之静;明与静,止观之体也。在因谓之止观,在果谓之智定;因谓之行,果谓之成;行者行此者也,成者证此者也。……夫三谛者何也?一之谓也。空假中者何也?一之目也。空、假者,相对之义。中道者,得一之名。此思议之说,非至一之旨也。至一即三,至三即一,非相含而然也,非相生而然也,非数义也,非强名也,自然之理也。言而传之者,迹也。理谓之本,迹谓之末。本也者,圣人所至之地也,末也者,圣人所示之教也。由本以垂迹,则为小为大,为通为别,为顿为渐,为显为秘,为权为实,为定为不定。循迹以返本,则为一、为大、为圆、为实、为无住、为中、为妙、为第一义,是三一之蕴也。所谓空者通万法为言,假者立万法为言,中者妙万法为言也。破一切惑,莫盛乎空,建一切法,莫盛乎假。究竟一切性,莫大乎中。举中则无法非中,目假则无法非假,举空则无法不空,成之谓之三德,修之谓之三观。

——梁肃:《天台止观统例》,《全唐文》卷五一七

释吉藏,俗姓安,本安息人也……年在孩童,父引之见于真谛,仍乞诸之。谛问其所怀,可为吉藏,因遂名也。……年至七岁投朗出家。采涉玄猷,日新幽致,凡所谘禀,妙达指归,论难所标,独高伦次,词吐赡逸,弘裕多奇。至年十九处众覆述,精辩逢游,酬按时彦,绰有余美,进誉扬邑,有光学众。

……

既初登京辇,道俗云奔。见其状,则傲岸出群;听其言,则钟鼓雷动。藏乃游诸名肆,薄示言踪,皆掩口杜辞,尠能其对。然京师欣尚妙重《法华》,乃因其利,即而开剖。

晚以大业初岁，写两千部《法华》。隋历告终，造二十五尊像，舍房安置，自处卑室，昏晓相仍竭诚礼忏。又别置普贤菩萨像，帐设如前，躬对坐禅，观实相理，镇累年纪不替于终。

武德之初，僧过繁结。置十大德，纲维法务，宛从初议，居其一焉。实际定水，钦仰道宗，两寺连请，延而住止，遂通受双愿，两以居之。

讲三论一百余遍，《法华》三十余遍，《大品》、《智论》、《华严》、《维摩》等各数十遍，并著玄疏，盛流于世。

——道宣：《续高僧传》卷一一《吉藏传》

二谛者，盖是言教之通诠，相待之假称，虚寂之妙宝，穷中道之极号，明如来常依二谛说法。一者世谛，二者第一义谛。故二谛，唯是教门不关境理。而学者有其巧拙，遂有得失之异。所以若有巧方便慧，学此二谛，成无所得，无巧方便慧学教，即成有所得。故常途三师置辞各异，开善云：二谛者法性之旨归，一真不二之极理。

——吉藏：《大乘玄论》卷一

僧玄奘，姓陈氏，洛州偃师人。大业末出家，博涉经论。尝谓翻译者多有讹谬，故就西域，广求异本以参验之。贞观初，随商人往游西域。玄奘既辩博出群，所在必为讲释论难，蕃人远近咸尊伏之。在西域十七年，经百余国，悉解其国之语，仍采其山川谣俗，土地所有，撰《西域记》十二卷。贞观十九年，归至京师。太宗见之，大悦，与之谈论。于是诏将梵本六百五十七部于弘福寺翻译，仍敕右仆射房玄龄、太子左庶子许敬宗，广召硕学沙门五十余人，相助整比。

高宗在宫，为文德太后追福，造慈恩寺及翻经院，内出大幡，敕《九部乐》及京城诸寺幡盖众伎，送玄奘及所翻经像、诸高僧等入住慈恩寺。

——《旧唐书》卷一九一《玄奘传》

此中义说三种自性,皆不远离心、心所法。谓心、心所及所变现众缘生故,如幻事等非有似有,诳惑愚夫,一切皆名依他起性。愚夫于此横执我法,有无、一异、俱不俱等,如空华等性相都无,一切皆名遍计所执。依他起上,彼所妄执我法俱空,此空所显识等真性,名圆成实。是故此三不离心等。

——《成唯识论》卷八

释法藏,字贤首,姓康,康居人也。风度奇正,利智绝伦,薄游长安,弥露锋颖,寻应名僧义学之选。……昔敦煌杜顺传《华严》法界观,与弟子智俨讲授此晋译之本。智俨付藏,藏为则天讲新《华严经》……帝于此茫然未决。藏乃指镇殿金狮子为喻,因撰义门,径捷易解,号《金师子章》。列十门总别之相,帝遂开悟其旨。又为学不了者设巧便,取鉴十面,八方安排,上下各一,相去一丈余,面面相对,中安一佛像,燃一炬以照之,互影交光。学者因晓刹海涉入无尽之义。藏之善巧化诱,皆此类也。……其为帝王所重,实称非虚。所以华严一宗付授澄观,推藏为第三祖也。著《般若心经疏》。为时所贵,天下流行。

——赞宁:《宋高僧传》卷五《法藏传》

明缘起第一:谓金无自性,随工巧匠缘,遂有狮子相起。起但是缘,故名缘起。

辨色空第二:谓狮子相虚,唯是真金。狮子不有,金体不无,故故名色空。又复空无自相,约色以明。不碍幻有,名为色空。

约三性第三:狮子情有,名为遍计。狮子似有,名曰依他。金性不坏,故号圆成。

显无相第四:谓以金收狮子尽,金外更无狮子相可得,故名无相。

说无生第五:谓正见狮子生时,但是金生,金外更无一物。狮子子虽有生灭,金体本无增减,故曰无生。

——法藏:《华严金狮子章》

慧能严父，本贯范阳，左降流于岭南，作新州百姓；此身不幸，父又早亡，老母孤遗，移来南海；艰辛贫乏，于市卖柴。

时有一客买柴，使令送至客店；客收去，慧能得钱，却出门外，见一客诵经。慧能一闻经语，心即开悟，遂问："客诵何经？"

客曰："金刚经。"

复问："从何所来，持此经典？"

客云："我从蕲州黄梅县东禅寺来。其寺是五祖忍大师在彼主化，门人一千有余；我到彼中礼拜，听受此经。大师常劝僧俗，但持金刚经，即自见性，直了成佛。"

慧能闻说，宿昔有缘，乃蒙一客，取银十两与慧能，令充老母衣粮，教便往黄梅参礼五祖。

慧能安置母毕，即便辞违，不经三十余日，便至黄梅，礼拜五祖。

祖问曰："汝何方人。欲求何物？"

慧能对曰："弟子是岭南新州百姓，远来礼师，惟求作佛，不求余物。"

祖言："汝是岭南人，又是獦獠，若为堪作佛？"

慧能曰："人虽有南北，佛性本无南北；獦獠身与和尚不同，佛性有何差别？"

祖一日唤诸门人总来："吾向汝说，世人生死事大，汝等终日只求福田，不求出离生死苦海，自性若迷，福何可救？汝等各去自看智慧，取自本心般若之性，各作一偈，来呈吾看。若悟大意，付汝衣法，为第六代祖。火急速去，不得迟滞；思量即不中用，见性之人，言下须见，若如此者，轮刀上阵，亦得见之。"

众得处分，退而递相谓曰："我等众人，不须澄心用意作偈，将呈和尚，有何所益？神秀上座，现为教授师，必是他得。我辈设作偈颂，枉用心力。"

诸人闻语，总皆息心，咸言："我等已后依止秀师，何烦作偈？"

神秀作偈成已，数度欲呈，行至堂前，心中恍惚，遍身汗流，拟呈不得；前后经四日，一十三度呈偈不得。秀乃思惟："不如向廊下书

著，从他和尚看见。忽若道好，即出礼拜，云是秀作；若道不堪，枉向小中数年，受人礼拜，更修何道？’

是夜三更，不使人知，自执灯，书偈于南廊壁间，呈心所见。偈曰：“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”

祖三更唤秀入堂……祖曰：“汝作此偈，未见本性，只到门外，未入门内。如此见解，觅无上菩提，了不可得；无上菩提，须得言下识自本心，凡自本性，不生不灭。于一切时中，念念自凡，万法无滞，一其勿一其，万境白如如。如如之心，印是其实，若如是见，即是无上菩提之自性也。汝且去，一两日思惟，更作一偈，将来吾看；汝偈若入得门，付汝衣法。”

神秀作礼而出。又经数日，作偈不成，心中恍惚，神思不安，犹如梦中，行坐不乐。

……慧能曰：“上人！我此踏碓，八个余月，未曾行到堂前，望上人引至偈前礼拜。”

童子引至偈前礼拜，慧能曰：“慧能不识字，请上人为读。”

时，有江州别驾，姓张名日用，便高声读。慧能闻已，遂言：“亦有一偈，望别驾为书。”

……慧能偈曰：“菩提本无树，明镜亦非台，佛性常清静，何处有尘埃。”

书此偈已，徒众总惊，无不嗟讶，各相谓言：“奇哉！不得以貌取人，何得多时，使他肉身菩萨。”

祖见众人惊怪，恐人损害，遂将鞋擦了偈，曰：“亦未见性。”众以为然。

……祖以杖击碓三下而去。慧能即会祖意，三鼓入室；祖以袈裟遮围，不令人见，为说金刚经。至“应无所住而生其心”，慧能言下大悟，一切万法，不离自性。

遂启祖言：“何期自性，本自清净；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法。”

祖知悟本性，谓慧能曰：“不识本心，学法无益；若识自本心，见自

本性，即名丈夫、天人师、佛。”

三更受法，人尽不知，便传顿教及衣钵。云：“汝为第六代祖，善自护念，广度有情，流布将来，无令断绝。听吾偈曰：‘有情水下种，因地果还生，无情亦无种，无性亦无生。’”祖复曰：“昔达摩大师，初来此土，人未之信，故传此衣，以为信体，代代相承。法则以心传心，皆令自悟自解。自古，佛佛惟传本体，师师密付本心；衣为争端，止汝勿传。若传此衣，命如悬丝，汝须速去，恐人害汝。”

——慧能：《坛经》自序品第一

善知识，不悟，即佛是众生；一念悟时，众生是佛。故知万法尽在自心，何不从心中顿见真如本性？《菩萨戒经》云：“我本元自性清净，若识自心见性，皆成佛道。”《净名经》云：“即时豁然，还得本心。”

善知识，我于忍和尚处，一闻言下便开悟，顿见真如本性。是以将此教法流行，令学道者顿悟菩提，各自观心，自见本性。若自不悟，需觅大善知识，解最上乘法者，直示正路，是善知识有大因缘。所谓化导令得见性，一切善法，因善知识能发起故。三世诸佛、十二部经，在人性中本自具有，不能自悟，须求善知识指示方见；若自悟者，不假外求。若一向执谓须他善知识望得解脱者，无有是处。何以故？自心内有知识自悟，若起邪迷，妄念颠倒，外善知识虽有教授，救不可得；若起真正般若观照，一刹那间，妄念俱灭。若识自性，一悟即至佛地。

——慧能：《坛经》般若品第一

「基本典籍」

1.（隋）智顗：《法华玄义》，《大正藏》第33册。
2.（隋）智顗：《摩诃止观》，《大正藏》第46册。
3.（隋）吉藏：《大乘玄论》，《大正藏》第45册。
4.（隋）吉藏：《三论玄义》，《大正藏》第45册。
5.《成唯识论》，（唐）玄奘译，《大正藏》第31册。
6.（唐）宗密：《华严原人论》，《大正藏》第45册。

7.《中国佛教思想史资料选编》第二卷,石峻等编,北京:中华书局,1980。

8.《华严金狮子章校释》,方立天撰,北京:中华书局,1983。

9.《〈坛经〉校勘》,郭朋撰,北京:中华书局,1983。

10.(宋)赞宁:《宋高僧传》,北京:中华书局,1987。

「扩展读物」

1. 汤用彤:《隋唐佛教史稿》,北京:中华书局,1982。

2. 吕澂:《中国佛学源流略讲》第八讲"宗派的兴起及其发展",北京:中华书局,1979。

3. 郭朋:《隋唐佛教》,济南:齐鲁书社,1980。

4. 印顺:《中国禅宗史》,南昌:江西人民出版社,1990。

5. 葛兆光:《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》,北京:北京大学出版社,1995。

6. 魏道儒:《中国华严宗通史》,南京:江苏古籍出版社,1998。

思 考 题

1. 佛教初传时期,与儒、道两家关系如何?
2. 释道安对于佛教发展的贡献主要体现在哪几个方面?
3. 什么是佛教发展史上的"六家七宗",其主要思想分别是什么?
4. 何为《肇论》?为什么说僧肇是佛教思想中国化的奠基人?
5. 什么是南北朝佛教"师说"中的"涅槃学"?
6. 慧远是如何将佛教思想同儒家的政治伦理协调起来的?
7. 何为"一念三千"?
8. 三论宗的主要思想是什么?
9. 华严宗将佛教分成层次不同的五教,这五教分别指什么?
10. 禅宗的基本主张是什么?

第九讲　中国思想的外来因素（下）

作为中国思想史上的外来因素，佛教对中国古代思想产生了巨大的影响，甚至改变了中国思想的格局。在中国古代思想的历史上，对中国本土思想形成冲击并使得本土思想为之改变的外来因素，除了佛教之外，还有明代中叶以后逐步渗入并在晚清大规模涌入中国思想版图的西学。

“西学”一词，原意为明末清初传入中国本于基督教价值意识的有关西洋及西洋文化的学问，最早流传于知识分子中间。后来，在中国思想史上，“西学”一般用来指称自欧美等西方国家传入的宗教、伦理、哲学、艺术等方面的思想和学说，也包括西方的天文历算以及科学技术方面的知识。

西学进入中国以后，虽历经波折，但却逐渐使中国思想界的眼光投向中国以外的世界，给中国思想文化带来巨大的震撼和影响，这种震撼和影响，伴随着世界历史的进程，一直延续至今。

「参考资料」

欧洲诸国百十年来，由印度而南洋，由南洋而东北，闯入中国边境腹地，凡前史之所未载，亘古之所未通，无不款关而求互市。我皇上如天之度，概与立约通商，以牢笼之，合地球东西南朔九万里之遥，胥聚于中国，此三千年一大变局也！

——李鸿章：《筹议制造轮船未可裁撤折》，《李文忠公全集·奏稿》卷十九

历代备边,多在西北,其强弱之势,客主之形,皆适相埒,且犹有中外界限。今则东南海疆万余里,各国通商传教来往自如,麇集京师及各省腹地,阳托友好之名,阴怀吞噬之计,一国生事,诸国构煽,实为数千年未有之变局。轮船电报之速,瞬息千里;军器机事之精,工力百倍。炮弹所到,无坚不摧;水陆关隘,不足限制,又实为数千年来未有之强敌!

——李鸿章:《筹议海防折》,《李文忠公全集·奏稿》卷二十四

一、西学的早期传播

从明代中叶开始,西方传教士陆续进入中国内地,传入了所谓西学,也带来了近代以前中国文明与西方文明之间的一次大规模思想交流。

西学初入时期,影响最大的传教士是利玛窦。利玛窦(Matteo Ricci,1552～1610年),意大利人。明代万历十年奉派来到中国,经澳门到达广东肇庆。1597年,利玛窦被任命为耶稣会中国传教会会长。而后,利玛窦以进贡方物、协助修整历法为由,随进京复职的礼部尚书王忠铭北上。后因未获准在京居留,随即南返。1599年定居南京,与达官名人相交往,结识李贽、徐光启等,名声益盛。1600年,利玛窦再度以进贡方物的名义北上,获准向明神宗进贡天主图像、天主母像、天主经、珍珠镶十字架以及报时鸣钟、万国图志等。明朝廷因其天文、地理等方面的知识,授予官职。自此,他接受俸禄,为宫廷修理时钟,定居北京。当时与其交游同学的有徐光启、李之藻、冯应京、杨廷筠、叶向高、曹予汴等。

利玛窦精通汉语,博览群书,深刻了解中国的历史、地理、宗教、法律、经济、礼俗等情况。他改穿儒服,采用"适应中国"的传教方式,主张将儒家的某些思想同天主教融合。利玛窦通过争取士大夫同情和理解的上层路线来传教,他与中国的文人学士、皇室贵族有密切的交往。利玛窦主张将孔孟之道和宗法敬祖思想同天主教思想结合,

将《四书》译为拉丁文寄回意大利，把西方的自然科学知识介绍给中国学者，推动了东西方文化的交流。利玛窦在中国居住28年，著作甚丰。1584年与罗明坚神父合编《葡华字典》，1589年编辑《中西字典》，1605年编辑《西字奇迹》。又与郭居静神父合作，并用拉丁字母和中文读音对照的方式编成一部《西文拼音华语字典》。这些工具书的编写与出版，最主要的贡献是为后学者开路，使传教士能克服学汉语的困难。他翻译《几何原本》（利玛窦口授，徐光启笔录），这是西方几何学传入中国之始。他还翻译和编译有：《同文算指》11卷、《浑盖通宪图说》2卷、《乾坤体仪》3卷、《西国纪法》、《圜容教义》、《测量法义》等，另著有：《山海舆地全图》、《坤舆万国全图》、《华图奇观》等。这些书籍对中国的天文历学、算学、地理学、物理学、哲学、建筑学、伦理学等都产生了重要影响。利玛窦所著《天主实义》还援引儒家经典来论证基督教教义。此外，他还著有《畸人十篇》、《辨学遗牍》以及《中国札记》等。其中，《中国札记》是利玛窦逝世时留下的一部意大利文手稿，自题为《论耶稣会及天主教进入中国》，该书记载了自1552年第一批耶稣会士来中国，直到1610年间在中国传教的经过，特别是他自己从1582年到1610年的经历，介绍了他对中国的学术思想和儒家经典的体会，以及对中国的认识，记录了他在中国和朝野人士的交往。利玛窦是向中国人正式介绍西方宗教与学术思想的最早、最重要的开拓者，对发展中国与欧洲的文化交流产生过历史性的影响。

继利玛窦之后，汤若望（Johann Adam Sohou Von Ben，1591～1666年）、毕方济（Francesco Sainbiasi，1582～1649年）、南怀仁（Ferdinand Verbiest，1623～1688年）等传教士先后在华传教，名震中华。他们基本上仿效利玛窦的做法，赞扬儒教，合儒排佛；结交名士，深入宫闱；介绍科学，传扬西学；翻译书籍，扩展视野，以此为媒介传播基督教教理。这些传教士大都著有多种著述，主要有：龙华民著有《地震解》、《圣教日课》等8种；庞迪我有《七克》、《人类原始》等7种；高一志有《西学修身》、《西学齐家》、《西学治平》、《励学古言》、《幼

童教育》等15种;熊之拔有《泰西水法》、《简平仪》、《表度说》等3种;阳玛诺有《圣经直解》、《景教碑诠》、《经世全书》等8种;毕方济有《灵言蠡勺》、《睡答》、《画答》等3种;号称"西来孔子"的艾儒略有《西学凡》、《几何要法》、《职方外纪》等25种;邓玉函有《崇祯历书一百卷》、《奇器图说》、《测天约说》等6种;汤若望有《浑天仪说》、《古今交食考》、《恒星表》等23种;罗雅各有《比例规解》、《五纬表》等19种;南怀仁有《康熙永年历法》、《坤舆全图》等13种。这些都是关于天文学、数学、几何学、地理学、农学、兵工学、基督教教义等方面的有名著作。此外如傅汎济的《名理探》,则为西洋逻辑学输入之始;邓玉函的《中国本草》涉及植物8 000种之多,是为中国植物学研究之始。上述著作给当时的中国知识思想界带来一股西洋之风。这一时期传教士深得朝廷宫闱和士大夫阶层的宠信和亲善,汤若望、南怀仁曾在明清两朝先后出任钦天监等官职,主管历法的修订。他们乘机出入宫廷,在宫廷内进行传教,并获准在中国13省中自由传教,在极短的时间内,信教人数达到数万,上自皇帝廷臣,下至庶民士子,都有受感化者,耶稣会的传教活动在明末取得前所未有的成就。

从上可知,在利玛窦打开西学传入中国的大门之后,西方传教士不断进入中国,带来了西方各种知识,他们给中国的知识思想界带来了一个惊人的异质文明。当时中国的知识人中,有许多试图求新的士人都对这些西方的知识抱有好感,其中如徐光启、李之藻等,更是对这种来自异域的新知识、新信仰发生了浓厚的兴趣。中国思想界对西学传入的关注,带动了大批有关西学书籍的著译,使大量西方近代科学知识被介绍进中国。最初由传教士带入中国的西学,从明朝中后期开始,逐渐成为促成中国思想世界发生变化的外来因素。

西学初入时期,随着传教士们在中国范围内活动的扩大,给中国带来了新的知识、思想和信仰。当时,大量的西方书籍被运到中国,这些书中,几乎包括了西方文艺复兴运动以后的神学、哲学、科学、文学艺术各个学科,无论从知识上,还是从思想和信仰上,都给中国的思想界带来一种震撼。

从传入的知识上来看，西学初入时期，传教士们传入中国的知识主要在天文、地理、历法、数学、机械等方面，其中影响较大的有利玛窦的世界地图、地圆说以及水、火、土、气的四元素说。西方传来的这些知识，关于地球的学说，对于古代中国的"天圆地方"思想构成了威胁，而关于世界地理的知识，则对于古代中国关于"天下"的观念以及朝贡体制，带来了巨大的冲击。利玛窦与徐光启合作翻译的古希腊数学家欧几里德的《几何原本》，不仅在中国数学史上有着重要地位，其严密的逻辑推理方法对中国科学思维也有着不可估量的促进作用。另外，关于宇宙四元素的学说，也与传统的五行思想有一定的冲突。西方传教士介绍这些知识的目的在于传播上帝的福音，但在客观上却使中国人了解到西方的科学知识，促进了当时中国科学的发展。西方科学知识的进入，打开了部分中国士人的眼界，像徐光启、李之藻、方以智、黄宗羲、顾炎武、王夫之，甚至康熙皇帝等人，都在不同程度上受益于外来的科技知识。西方科学知识的重要特点是实证方法和数学语言，像徐光启和方以智等人，通过接触西方科学知识，开始重视"质测之学"和数学语言，初步显示了中国人的近代科学思维风貌。

从传入的思想和信仰来看，传教士们所宣传的思想是欧洲中世纪正宗天主教神学。其中主要的命题包括：上帝存在、灵魂不灭、天堂地狱存在，人们可以通过信仰和教会而得到救赎。在传播天主教思想和信仰的时候，传教士们首先面对的是如何对待中国原有的儒、道、佛三教的问题。他们试图从中国的经典中寻找上帝存在的根据，但是，他们的信仰在根本上是和中国本土根深蒂固的祖先崇拜、忠孝、轮回、因果报应观念格格不入的。因此，在传播天主教教义时，传教士中的一些人，如利玛窦等人就采取"适应中国"的策略。他们宣称他们传播的是"天学"，其"天主"就是中国经典中的"天"或"上帝"，从而把中国的儒学说成"天学"的一个旁支，并以此来"合儒"、"补儒"、"易儒"，最终"超儒"。

除了宣传天主教神学思想和信仰之外，传教士们还带来了以亚

里士多德学说为基础的欧洲中世纪经院哲学，其中包括形式质料说、目的论以及性恶论。在这些思想的基础上，西学初入时期的西方传教士们一面对中国本土的哲学思想，如理学的太极说提出了批判，他们否定了太极为万物之本原的说法；另一方面，基于西方近代科学，他们还提出了一套不同于中国理学家的格物穷理思想，他们倾向于从灵性之学上来理解格物穷理。

西学初入时期传教士们所带来的西方知识、思想和信仰，对于中国知识思想界曾产生了一定的影响，但这场持续一百多年的西学东渐并未引起中国文化和思想的重大变革。其原因甚为复杂，最重要的是，那时欧洲还是工业革命前夜和工业革命的初期阶段，欧洲各国的殖民扩张虽扩展到了中国周边地区，并对中国东南沿海构成了一定的威胁，但对于幅员辽阔、文明较为发达的中国并未从总体上构成致命的威胁，故西学对于中国社会的冲击仍然有限，中国社会依然在原有的轨道上缓慢运行。

「参考资料」

西教者，大西洋国十字架耶苏教也。耶苏以设教为仇者所杀，钉其首足两手于十字架间，遂以此名。其徒利玛窦，于明万历间由广东入中国，渐入留都，高论惊人，且出其所制自鸣钟、千里镜诸器，示人以大惊，号为西儒。

——毛奇龄：《西教入中国录》，《西河文集》

利玛窦，欧罗巴国人，万历辛巳来贡耶稣像、万国图、自鸣钟、铁丝琴。上命冯琦叩所学，惟严事天主，精器算耳。越庚戌，玛窦死，诏以陪臣礼葬阜城门外。刘侗《帝京景物略》云。然又闻玛窦初至广下船，髡首袒肩，人以为西僧，引至佛寺，摇手不肯拜，译言我儒也。遂僦馆延师，读儒书。未一二年，四子五经皆通大义，乃入朝京师。其所著书，有《交友论》二十五言、《畸人》十篇、《天主实义》。同至诸人，亦各有论著。分言理、言器为二种，刻之曰《天学初函》。又所携书七

千余卷，并未及翻译。所言较佛氏差为平实，大指归之敬天主，修人道，寡欲勤学，不禁杀牲。专以辟佛为事，见诸经像及诸鬼神像，辄劝人毁裂。所诋皆佛氏之粗者、诞者，有答虞德口、僧莲池二书，颇令结舌，亦一快事。然其言天主，殊失无声无臭之旨。且言天堂地狱，无以大异于佛，而荒唐悠谬殆过之。甲申后，其徒为耶稣教会者，男女猥杂，几与白莲、无为等，大非利氏之旧矣。以此为辟佛助儒，何异于召外兵而靖内难乎？要之，历象器算，是其所长，君子固当节取。若论道术，吾自守吾家法耳。

——张尔岐：《嵩庵闲话》卷一

儒教不是一个正式的宗教，只是一种学派，是为齐家治国而设的。因此，人们可以属于这种教派，又成为基督教徒。因为，在原则上，没有违反天主教之基本道理的地方，而天主教信仰对儒家书中所关切的社会安定誉和平之实现，不但无害，反而大有帮助。

——利玛窦：《利玛窦中国札记》

窦于象维之学，特是少时偶所涉猎；献上方物，亦所携成器，以当羔稚。其以技巧见奖借者，果非知窦之深者也。若止尔尔，则此等事，于蔽国庠序中，见为微末，器物复是诸工人所造，八万里外，安知上国之无此？何用泛海三年，出万死而致之阕下哉！所以然者，奉天主至道。

——利玛窦：《复虞淳熙书》

西儒利马窦泛重溟入中国，读中国之书，最服孔子。其国有六种学，事天主，通历算，多奇巧器，智巧过人，著书曰《天学初函》，余读之多所不解。

——方以智：《膝寓信笔》

利玛窦神父是用对中国人来说新奇的欧洲科学知识震惊了整个

中国哲学界的，以充分的和逻辑的推理证明了它新颖的真理。经过这么多的世纪之后，他们才从他那里第一次知道大地是圆的。从前他们坚信一个古老的格言“天圆地方”……他们从来不知道，也从未听说过，天空是由坚固实体构成的，星体是固定的，并不是在无目的地游荡，有十层天轨，一层包着一层，由相反的力量推动运行。

——利玛窦、金尼阁著：《利玛窦中国札记》第四卷

地与海本是圆形，而合为一球，居天球之中，诚如鸡子，黄在清内。有谓地为方者，乃语其定而不移之性，非语其形体也。

——利玛窦：《坤舆万国全图总论》

当初造物者，欲创作万物于寰宇，先混沌造四行，然后因其情势，布之于本处矣。火情至轻，则跻于九重天之下而止；土情至重，则下凝而安天地之当中；水情比土而轻，则浮土之上而息；气情不轻不重，则乘水土而负火焉。

——利玛窦：《乾坤体义》卷上

吾天主，乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰：“郊社之礼，以事上帝也。”朱注云：“不言后土者，省文也。”窃意仲尼明一之以不可为二，何独省文乎？《周颂》曰：“执兢武王，无兢维烈，不显成康，上帝是皇”；又曰：“于皇来矣，将受厥明，明昭上帝。”《商颂》云：“圣兢日跻，昭假迟迟，上帝是只。”……历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。

——利玛窦：《天主实义》第二篇

若太极只解之所谓理，则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类，自不能立，曷立他物哉？中国文人学士讲论理者，只谓有二端，或在人心或在事物，事物之理合乎人心之理，方谓真实焉，人心能穷彼在物之理，而尽其知，则谓之格物焉。据此两端，则理固依赖，奚得

为物原乎？二者皆在物后，而后岂先者之原？

——利玛窦：《天主实义》第二篇

凡物共有两种，有自立者，有倚赖者。自立者又有二种：有有形者，如天地金石人物之类；有无形者，如天神人魂之类。倚赖者，亦有二种：有有形而赖无形者，如冷热燥湿、刚柔方圆、五色五味五音之类；有无形而赖无形者，如五德七情类。夫此自立与倚赖两种，虽相配而行，然必先有自立者，而后有倚赖者。设无其物，则无其理，是理犹物之依赖者也。无有形之体质，则冷热燥湿、刚柔方圆、五色五味俱无所着。无无形之灵，则五德七情亦俱泯于空虚，而谓理能物乎？即云天地人之理，神鬼有神鬼之理，亦从有生之厉，推其然；若无天地人物神鬼，理尚无从依附，又何能生生物乎？

——艾儒略：《万物真原·论理不能造物第五》

余尝谓其教必可以补儒易佛，而其绪余更有一种"格物穷理"之学，凡世间世外，万事万物之理，叩之无不河悬响谷，丝分理解；退而思之，穷年累月，愈见其说之必然而不可易也。格物穷理之中，又复旁出一种象数之学。象数之学，大者为历法、为律历，至其他有形有质之物，有度有数之事，无不赖以为用，用之无不尽巧极妙者。

——徐光启：《泰西水法序》，《徐光启集》卷二

「基本典籍」

1.（意大利）利玛窦、（比利时）金尼阁（Trigault）：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983。

2.（意大利）艾儒略（Jules Aleni）等：《口铎日抄》，上海：慈母堂铅印本，1922。

3.（意大利）利玛窦：《利玛窦中文著译集》，朱维铮主编，上海：复旦大学出版社，2001。

4.（明）徐光启：《徐光启集》，上海：上海古籍出版社，1984。

「扩展读物」

1. 郭永芳:《西方地圆说在中国》,《中国天文学史文集》,北京:科学出版社,1986。

2. (法)谢和耐(Jacque Gernet):《中国与基督教》,耿升译,上海:上海古籍出版社,1991。

3. 江晓原:《天学真原》,沈阳:辽宁教育出版社,1991。

4. 樊洪业:《耶稣会士与中国科学》,北京:中国人民大学出版社,1992。

5. 孙尚扬:《基督教与明末儒学》,北京:东方出版社,1994。

6. 何俊:《西学与晚明思想的裂变》,上海:上海人民出版社,1998。

7. 林金水、邹萍:《泰西儒士利玛窦》,北京:国际文化出版公司,2000。

8. 葛兆光:《中国思想史第二卷——七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》第三编第一节"天崩地裂(上)"、第二节"天崩地裂(下)",上海:复旦大学出版社,2000。

9. 何兆武:《明清之际中西文化交流史论》,《中西文化交流史论》,北京:中国青年出版社,2001。

10. (美)史景迁(Jonathan D. Spence):《利玛窦的记忆之宫——当西方遇到东方》,陈恒、梅义征译,上海:上海远东出版社,2005。

二、中国思想界的回应

西学初入时期,明朝政府对西学的态度比较复杂,明朝最高统治者大多都是对西学中的器物以及科技感兴趣,而对其思想、信仰漠不关心。利玛窦向明神宗献西洋器物等,神宗因喜爱自鸣钟及西琴,遂特准利玛窦留在京师,对于利玛窦的传教则兴趣不大。万历四十四年,明神宗以国人反对天主教者日众,乃下令禁止外人传教,将教士

逐至澳门，并封禁各地教堂。其后满洲崛起于辽东，明廷亟须改良铳炮，遂于天启二年遣使臣至澳门，命罗如望、阳玛诺、龙华民等传教士制造铳炮，因此明政府之所以接受西方传教士是为了其科学技术的帮助。当然，明朝政府对西学思想的冷漠，不能代表当时及稍后思想界对西学传入的各种各样的反应。

传教士所带来的西学知识及其思想、信仰，给中国本土思想文化造成很大冲击，激起中国士人不同反应。西学初入时期，中国思想界在如何对待西学的问题上发生了分裂。

一部分人为西学所吸引，意识到吸收西方文化有利于中国学术文化的发展，因而主张全面接受西学。这批人以徐光启、李之藻、杨廷筠等为代表，他们全面接受西学，包括其神学内容，认为天主教的理论可以“补儒易佛”，将西学视之为挽救时弊、富国强民的良方。这些人大都不仅接受西学，其本人也信奉天主教。虽然他们在对待中国传统科学知识的态度上偏于激烈，如徐光启就认为中国的传统数学知识可以完全废弃，但是他们对于传入的科学知识有较透彻的了解，在介绍、翻译西学方面，有开创性的贡献。

另一部分知识分子则完全相反，他们严“夷夏之防”，主张禁绝西学。作为正统儒学的代表人物，他们以宋明理学为武器，对西学展开猛烈的攻击。他们甚至将天主教视为“邪说异端”，唯恐他们左道惑众，图谋不轨。这些知识分子对待初入的西学态度十分激烈，如徐昌治曾编《圣朝破邪集》、杨光先曾著《不得已》，来批判天主教、排斥西学，另外还有沈漼等人发动“南京教案”，提出驱逐传教士的主张。

除上述两类人外，还有一部分人以比较持中的态度对待西学。明末清初的思想家方以智对待西学的态度就比较中肯。方以智以冷静理智的态度对待西学，对其内容进行谨慎而细致的清理和辨识，吸取其优点，而摒弃其伪妄。方以智承认西洋科学确实比中国高明，在他所著《物理小识》中，他全面介绍了西方科学，包括历算、物理、化学、医学、水利、采矿、造船、火器、仪表等西方科学与工艺，肯定了其中的科学成分。但是，方以智不接受耶稣会士们带来的神学，并以科

学家的缜密思维和科学态度，思考并论证神学对自然科学所造成的消极影响。

在持平中西的观点中，比较著名的是一些士人所主张的“西学中源”说。“西学中源”说最初是就天文历法而言，其代表人物是王锡阐、梅文鼎等人。王锡阐、梅文鼎都是成绩卓著的天文学家，他们认为西方传入的天文历法在中国古法中皆有所见，但在采用何种历法的问题上，他们主张历法不分中西，只要可以采用，具有应用价值，不必区分中西新旧，拘泥于华夷优劣之别。王、梅等人的基本观点是：“考正古法之误，而存其是，择取西说之长，而去其短。”在王锡阐、梅文鼎等倡导“西学中源”说之前，实际上此前的黄宗羲、王夫之等思想家也有类似的论调。另外，康熙皇帝也比较赞同“西学中源”的观点，康熙的态度对当时思想界如何看待西学产生了重要的影响。西学初入时期，中国的思想家、科学家们提倡“西学中源”说，也可以看做是对待西学的两种极端态度的调和与折衷，这样，既能继续采用西方科技成果，又在理论上避免了“用夷变夏”之嫌。西法虽优，但源出中国，不过青出于蓝而已；而采用西法则成为“礼失求野之意也”。“西学中源”说在中国士大夫中间受到广泛欢迎，流传达300年之久，直到清末“中西体用之辩”的兴起，该说才渐渐消落。

清朝雍正年间，清政府开始严格禁止天主教的传教活动，清廷的禁教令使中西文化交流从此中断，彼此隔阂日益加深。传教活动的被禁止，在知识思想界的后果就是西学传入的中断，而西学在中国传播的中断，又导致了中国知识、思想的逐渐固步自封乃至停滞不前。

总体来看，由于对来自西方的威胁缺乏真实的感觉和预见，西学初入时期的中国思想界虽承认并采纳西人天文、算学的成就，但国人的华夏中心观并未受到根本性的冲击，传教士带来的关于域外文明的知识被认为是不足为信的海外奇谈，而西洋器物不过是富贵人家的奢侈品，并未引发人们对于器物背后的文明的关注。从利玛窦东来到清廷禁教，100多年中，只有西人东来，并不见政府派人到西方学习，也几乎没有任何一位精通西方文字的、有影响的中国学者，所

以当雍正禁教后，传教士东来渐次减少，西学东渐之途径亦近乎中断，而那时正是欧洲突飞猛进的时期。另一方面，那时西学东渐的主体基本是传教士，其目的在传教，介绍西学不过是要显其独得之学，以冲击中国人的文化优越感，从而吸引信徒，但因此引起天主教与儒教、佛教等本土宗教的冲突，这影响了西学在中国社会的传播。当局对于西学采取的“节取其技能而禁传其学术”的实用主义态度，也影响了知识界对于西学的全面了解，知识界长期认为西学只有天文、算学、天主教和“奇技淫巧”，至于道德教化则远逊中华。

「参考资料」

其说以昭事上帝为宗本，以保身救心灵为切要，以忠孝慈爱为功夫，以迁善改恶为入门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报。一切戒训规条，悉天理人情之至。其法能令人为善必真，去恶必尽。盖所言天主生育拯救之恩，赏善罚恶之理，明白真切，足以耸动人心，使其爱信畏惧，发于由衷故也。……必欲使人尽为善，则诸陪臣所传事天之学，真可以补益王化、左右儒术、救正佛法者也。

——徐光启：《辨学章疏》，《徐光启集》卷九

凡可以乱吾圣贤之教，无所不用其极而无忌惮焉。其最受朱紫疑似者，莫若上帝、天命与天之五字，狡夷以为甚得计者在此。

——徐昌治：《圣朝破邪集》卷三黄贞《尊儒亟镜叙》

臣又闻其诳惑小民，辄曰祖宗不必祭祀，但遵奉天主……是教之不孝也。由前言之，是率天下而无君臣，由后言之，是率天下而无父子。何物丑类，造此矫诬，盖儒术之大贼，而圣世所必诛。

——徐昌治：《圣朝破邪集》卷一沈㴶《参远夷疏》

天堂、地狱，释氏以神道设教，劝怵愚夫愚妇，非真有天堂地狱

也。作善降之百祥,作不善降之百殃。百祥百殃即现世之天堂地狱。而彼教则凿然有天堂地狱在于上下。奉之者升之天堂,不奉之者堕之地狱。诚然,则天主乃一邀人媚事之小人。尔奚堪主宰天地哉?使奉者皆善人,不奉者皆恶人,犹可言也。苟奉者皆恶人,不奉者皆善人,抑将颠倒善恶而不恤乎?释氏之忏悔,即颜子不贰过之学,未尝言罪自消也。而彼教则哀求耶稣之母子,即赦其罪而升之于天堂,是奸盗诈伪皆可以为天人,而天堂实一大逋逃渊薮矣。拾释氏之唾余,而谓佛堕地狱中永不得出,无非满腔忌嫉,以腾妒妇之口。如真为世道计,则著至大至正之论,如吾夫子正心诚意之学,以修身齐家为体,以治国平天下为用,不期人尊而人自尊之。奈何辟释氏之非,而自树妖邪之教也?

——杨光先:《辟邪论》,《不得已》卷上

盈天地间皆物也。人受其中以生,生寓于身,身寓于世,所见所用,无非事也。事一物也。圣人制器利用以安其生,因表理以治其心。器固物也,心一物也。深而言性命,性命一物也,通观天地,天地一物也。推而至于不可知,转以可知者摄之。以费知隐,重玄一实,是物物神神之深几也。寂感之蕴,深究其所自来,是曰“通几”;物有其故,实考究之,大而元会,小而草木蠢蠕,类其性情,征其好恶,推其常变,是曰“质测”。“质测”即藏“通几”者也。有竟扫“质测”而冒举“通几”,以显其宥密之“神”者,其流遗物。谁是合外内、贯一多而神明者乎?万历年间,远西学入,详于“质测”而拙于言“通几”。然智士推之,彼之“质测”犹未备也。儒者守宰理而已。圣人通神明,类万物,藏之于易,呼吸图策,端几至精,历律医占,皆可引触,学者几能研极之乎?

——方以智:《物理小识·自序》

今者西历所矜胜者不过数端,畴人子弟骇于创闻,学士大夫喜其瑰异,互相夸耀,以为古所未有。孰知此数端悉具旧法之中,而非彼

所独得乎！

一曰平气定气以步中节也，旧法不有分至以授人时、四正以定日躔乎？

一曰最高最卑以步朓朒也，旧法不有盈缩迟疾乎？

一曰真会视会以步交食也，旧法不有朔望加减食甚定时乎？

一曰小轮岁轮以步五星也，旧法不有平合定合晨夕伏见疾迟留退乎？

一曰南北地度以步北极之高下、东西地度以步加时之先后也，旧法不有里差之术乎？

大约古人立一法必有一理，详于法而不著其理，理具法中，好学深思者自能力索而得之也。西人窃取其意，岂能越其范围？

——王锡阐：《历策》，阮元：《畴人传》卷三十五

其（梅文鼎）所著《历学辨疑》，旁通曲畅，会两家之异同，而一一究其指归，乃知西人为矜为新说者，要皆旧法所固有。

——万斯同：《送梅定九南还序》，《石园文集》卷七

盖西夷之可取者，惟远近测法一术，其他则剽窃中国之余绪，而无通理之可守也。

——王夫之：《思问录·外篇》

论者以古法今法之不同，深不知历，历原出自中国，传及于极西，西人守之不失，测量不已，岁岁增修，所以得其差分之疏密，非有他术也。

——《康熙御制文集》第三集卷十九《三角形推算法论》

《御制三角形论》言西学实源于中法，大哉王言！著撰家皆未所及……伏读圣制《三角形论》，谓古人历法流传西土，彼土之人习而加精焉尔。天语煌煌，可息诸家诉讼。

——梅文鼎：《绩学堂诗钞》卷四《雨坐山窗》

「基本典籍」

1.(明)徐昌治:《圣朝破邪集》,《四库未收书辑刊》史部第10辑第4册,北京:北京出版社,1997。

2.(清)杨光先:《不得已》,《天主教东传文献续编》,台北:学生书局,1986。

3.(清)梅文鼎:《绩学堂诗钞》,清乾隆年间宛陵梅氏刻本。

4.(清)方以智:《物理小识》,清光绪十年,宁静堂刻本。

「扩展读物」

1.孙尚杨、钟鸣旦:《一八四〇年前的中国基督教》,北京:学苑出版社,2004。

2.徐海松:《清初士人与西学》,北京:东方出版社,2000。

3.江晓原:《试论清代的"西学中源"说》,《自然科学史研究》1988年第2期。

4.徐海松:《从会通中西到西学中源》,载《中西初识》,郑州:大象出版社,1999。

5.沈定平:《明清之际中西文化交流史》,北京:商务印书馆,2001。

6.张晓林:《天主实义与中国学统:文化互动与诠释》,上海:学林出版社,2005。

三、西学的大规模进入

从19世纪20、30年代开始,西学再次东来,传播主体依然是传教士,传播的主要内容是域外史地知识、某些西方科技进展以及宗教等,但他们主要在域外和沿海活动,且有关作品文字不甚雅致和通顺,难入士大夫之眼;同时中国知识界重点关注的是朴学,对于西方仍缺少关注的动力,故此期的西学于中国知识界主流并未发生多少影响。另一方面,中外贸易虽有一定的进展,但贸易的中介主要是知

晓一些外语的通事(翻译),这些人仅仅掌握了语言交流的技能,对于西方以及西方文明甚少了解,不足以承担西学输入的任务。

1840 年的鸦片战争揭开了西学东渐的崭新一幕,西学于中国社会的影响也越来越大。随着西方列强的侵入,西方的思想文化也不断涌入,中国思想界出现了学习西方的热潮。鸦片战争期间,林则徐、魏源等人就开始注意向西方学习,并提出了"师夷长技以制夷"的主张。洋务运动期间,洋务派提出"中学为体,西学为用"的主张。洋务派认为,中国的传统制度是完美的,西方的科学技术是先进的,在不触动传统制度的前提下,应该学习西方先进的科学技术,使二者结合。洋务派的主张,突破了顽固派认为中国一切都好、西方科学技术不过是"奇技淫巧"的陈腐保守观念,为西学的传入提供了一定的条件。随着洋务运动的发展,从洋务派中逐渐分离出一部分人,形成了早期的维新派。维新派从洋务活动中体会到,洋务派单纯照搬某些外国的制造技艺是不够的。维新人士主张,不仅要学习西方科学技术,更应该学习西方先进的思想文化和政治制度。在经济方面,要摈弃中国传统的"重农抑商"的政策,鼓励发展商业,同西方强国进行"商战",保护本国经济。在政治方面,他们大力宣传西方的议会制度,主张实行"君民共主"的君主立宪制。在 19 世纪中后期的中国,这些思想是比较进步的。维新派的观点,为以后的戊戌变法奠定了思想基础。康有为公车上书以后,维新运动逐渐进入高潮。而在知识思想界中,一些先进人士大量介绍西学,其中最突出的是严复。他在天津主办《国闻报》,宣传西方的政治制度和变法主张。严复翻译和介绍了很多西方社会学、经济学著作,其中最著名的是英国人赫胥黎的《天演论》。在书中,严复运用"物竞天择,适者生存"的生物进化观点,来宣传"优胜劣汰"的社会进步理论。同时,他批判了中国旧有的国家制度和科举制度,指出应给人民以民主自由,并普及西学,这标志着"西学东渐"的内容从器物、制度层面开始步入更深一层的思想层面。鸦片战争以后的"西学东渐",随着晚清社会每一次政治变革在不断深

入,而到了20世纪初的时候,西学对于中国的影响,已经渗透到社会的各个层面了。

大体而言,鸦片战争之后大规模的“西学东渐”呈现出以下几个特点:第一,西学输入的主体前后有变化,戊戌维新前,国人虽逐渐关注“洋务”、“西学”,也派遣了留学生和驻外使领,但西学的主要来源还是来华西人,尤其是传教士。戊戌以后,随着同西方人的交流扩大和晚清留学生的不断增加,国人逐渐取代西人成为西学传播的主体。第二,对于西学的认识有一个逐渐深入的过程,起初是认识到西人有“船坚炮利”的长技,后来认识到此类长技基于度数、格致之学,然后认识到西人于长技、格致之学外,尚有政教思想。国人对于西人格致之学、政教思想的认识也有逐渐深入的过程。第三,西学东渐的进程与对外战争失败以及民族危机的加深有紧密关联。对外战争每失败一次,对西学的认识就深化一次,引进西学的热情则高一度,引进的内容也深入一层。

西学的大量输入,在当时中国思想界引起了轩然大波。近代西学输入对于晚清中国思想文化的影响是全方位的,一是传统的华夏中心观逐渐崩溃,国人渐知域外有文明;二是传统重道轻艺的观念受到怀疑、否定,科学技术逐渐获得承认,并由“技”进而为“学”;三是传统的重农抑商观念逐渐被抛弃,重商思潮和工商立国观念逐渐确立;四是西方近代政治理念的输入造成中国政治的重大变化,专制体制逐渐受到怀疑,政治民主化逐渐成为有识之士的追求。

肇始于晚清的西学大规模传入,使得中西思想得到更深更广的交流,中国传统的知识系统在西学的冲击下渐趋崩溃,而中国思想也籍这一新时期的西学大规模涌入之契机经历了三千年未有的大变局,百余年后的今天,中国思想依然处在当时所开创的变革之中。随着全球化时代的到来,中国思想将面临西学更为严重和深刻的挑战,究竟中国思想能否抵御西学的冲击和挑战而最终以独特面貌出现在世界思想格局中,我们将拭目以待。

「参考资料」

是书何以作？曰：为以夷攻夷而作，为以夷款夷而作，为师夷之长技而制夷而作。

——魏源：《海国图志·原叙》

今日学者，必先通经，以明我中国至圣先师立教之旨；考史以识我中国历代之治乱，九州之风土；涉猎子集以通我中国之学术文章。然后择西学之可以补吾阙者而用之。

——张之洞：《劝学篇·循序》

中学为内学，西学为外学；中学治身心，西学应世事。

——张之洞：《劝学篇·会通》

体用者，即一物而言之也。有牛之体，则有负重之用；有马之体，则有致远之用。未闻以牛为体，以马为用者也。中西学之为异也，如其种人之面目然，不可强谓私也。故中学有中学之体用，西学有西学之体用，分之则并立，合之则两亡。议者必欲合之而以为一物。且一体而一用之，斯其文义违舛，固已名之不可言矣，乌望言之而可行乎？

——严复：《与〈外交报〉主人书》，《严复集》第3册

尝谓中西事理，其最不同而断乎不可合者，莫大于中之人好古而忽今，西之人力今以胜古。中之人以一治一乱，一盛一衰，为天行人事之自然，而西之人以日进无疆，既盛不可复衰，既治不可复乱，为学术政化之极则。

——严复：《论世变之亟》，《严复集》第1册

「基本典籍」

1.（清）魏源：《海国图志》，陈华等校注，长沙：岳麓书社，1998。

2. 严复：《严复集》，北京：中华书局，1986。

3.（清）张之洞：《劝学篇》，上海：上海书店出版社，2002。

「扩展读物」

1. 钟叔河：《走向世界：近代中国知识分子考察西方的历史》，北京：中华书局，1985。

2. 李泽厚：《中国近代思想史论》"论严复"，合肥：安徽文艺出版社，1994。

3. 丁伟志、陈崧：《中西体用之间》，北京：中国社会科学出版社，1995。

4.（美）史华兹：《寻求富强——严复与西方》，叶凤美译，南京：江苏人民出版社，1995。

思　考　题

1. 西学初入时期，西方传教士传入中国的知识主要包括哪些方面？

2. 西学初入时期，中国思想界在对待西学的态度上，发生了怎样的分裂？

3. 鸦片战争之后，西学东渐呈现了何种特点？

附录：上海大学中国古代思想史课程近年试题暨参考答案

04 秋上海大学中国古代思想史试题

1. 关于“思想史”通常有哪些理解？（2 分）
2. 《说文解字》中，下列各词分别作何解释：巫、德、仁？（3 分）
3. “绝地天通”的传说是怎么回事？（2 分）
4. 巫术与宗教有什么不同？（2 分）
5. 殷商时祭祀的神灵有哪些？（1 分）
6. 周道和夏道主要有什么不同？（2 分）
7. 从三代向春秋过渡，思想史的主题是什么？（2 分）
8. 为什么古代将周、孔并称？（1 分）
9. 孔子教给学生的“六艺”指什么？（2 分）
10. “礼”有几种含义？（2 分）
11. “礼”和“仪”有什么区别？（1 分）
12. 中国古人理解的“不朽”有哪几种？（2 分）
13. 《周礼》所说的“六官”指什么？（2 分）
14. “革命”这个词的本义是什么？（1 分）
15. “五行”与“五常”分别指什么？（2 分）
16. 《大学》中的“亲民”有哪几种读法？（1 分）
17. 春秋时期思想舞台上的主角是什么人？举例说明。（2 分）
18. 春秋时期的显学是什么？（1 分）
19. 春秋时期的礼治体现在哪些方面？（1 分）

20. **墨子和孔子在思想上有什么共同的地方？**（2 **分**）

21. **为什么墨家在春秋之后就成为绝学？**（1 **分**）

22.《**论语**》**关于**“**仁**”**有哪些说法？**（3 **分**）

23. “**孔颜之乐**”**指什么？**（1 **分**）

24. **举例说明**“**高明者多独断之学，沉潜者尚考索之功**”（**章学诚语**）。（2 **分**）

25. **孟子与孔子在气象上有何不同？**（1 **分**）

26. **孟子论证**“**性善论**”**的主要根据是什么？**（2 **分**）

27. **孟子所说的**“**万物皆备于我**”，**后来朱熹做了怎样的解释？**（1 **分**）

28. **荀子在**《**非十二子**》**中是怎样批评子思、孟子的？**（1 **分**）

29. **老子所说的**“**无为**”**是什么意思？**（2 **分**）

30. **庄子**《**齐物论**》**的主要思想是什么？**（1 **分**）

31. **汉代思想的引子是什么？**（1 **分**）

32. **汉代制度是所谓**“**王霸杂之**”，“**王**”**与**“**霸**”**是什么意思？**（1 **分**）

33. **在中国古代，**“**封建**”**一词是什么意思？**（1 **分**）

34.《**春秋**》**三传中，**《**公羊传**》**的特色是什么？**（1 **分**）

35. **董仲舒对后世的影响主要在哪些方面？**（2 **分**）

36. **扬雄的**《**太玄**》**是模仿什么来写的？**（1 **分**）

37. **汉代关于盐铁的争论是怎么回事？**（1 **分**）

38. **魏晋时名士喜欢谈的**“**三玄**”**是什么？**（2 **分**）

39. **魏晋时所说的**“**名教**”**指什么？**（1 **分**）

40. **结合**《**世说新语**》，**举例说明**“**魏晋风度**”**的含义。**（3 **分**）

41. **魏晋玄学家对孔、老异同问题是怎么看待的？**（2 **分**）

42. **道教与道家有什么区别？**（2 **分**）

43. **冯友兰是怎样概括儒释道三教的特征的？**（2 **分**）

44. **道藏有所谓**“**三洞真经**”，“**三洞**”**分别指什么？**（1 **分**）

45. **怎样理解作为佛教基本教义的**“**空**”**？**（2 **分**）

46. 南北朝时期，南北两地佛教各有什么特色？（1分）

47. 隋唐时期有哪些佛教宗派？（2分）

48. 韩愈在《原道》一文中提出了怎样的“道统”说？（1分）

49. 胡瑗在湖州的教学有什么特色？（1分）

50.《宋史·道学传》将什么人列在第一位？（1分）

51. 大程与小程所讲的理学有什么不同？（2分）

52. 张载在《西铭》中提出的“民胞物与”有什么思想含义？（2分）

53. 为什么邵雍被排除在理学的正统之外？（1分）

54. 理学家反对王安石新法的主要理由是什么？（1分）

55. 鹅湖之会上，朱熹与陆九渊的主要分歧是什么？（2分）

56. 元代四等人中的“汉人”指什么？（1分）

57. 元代吴澄在国子监中的教法与许衡有什么不同？（1分）

58. 王阳明与朱熹对“格物”的理解有什么不同？（2分）

59. 明清之际三大儒对王学的主要批评是什么？（1分）

60. 举例说明朴学的出现在思想史上有其内在的必然。（2分）

61. 利玛窦为了扩大在华传教，采取了哪些手段？（2分）

62. 王国维《人间词话》所说的“有我之境”与“无我之境”分别指什么？这个说法对于我们把握中国文化的基本形态有什么启发？（5分）

参考答案

1. 通常思想史被认为包括学说史、观念史、信仰史，而英文History of thought比较切近“思想史”的含义。

2. 巫，以舞降神者也。德，外得于人，内得于己。仁，相人偶。

3. “绝地天通”这个传说在《尚书》、《国语·楚语下》以及《山海经》等好几种古代文献中都有记载，其中以《国语·楚语下》所记最为详细，它说：古者，民神不杂，民神异业；后来，民神杂糅，家为巫史。

于是，帝命重、黎绝地天通，使民神无相侵渎。

4. 巫术主要有两类，一是根据相似（同类）原则而来的巫术；一是根据接触原则而来的巫术。宗教比巫术要高一级，它是通过一定的手段取悦于神灵，被马克思主义者说成是“人民的鸦片”。

5. 天神（最高神为帝）、地示（包括四方山岳、大江、大川等）、人鬼。

6. 夏道尊命，周道尊礼；夏道质朴，周道巧文。夏道失之于野，周道失之于贼。

7. 是从宗教性向人文性的过渡。

8. 周公制礼作乐，孔子订正六经，都是对中国文化作出奠基性贡献的人物，都被尊为圣人。孔子主观上又以继承周公为己任。

9. 礼、乐、射、御、书、数。

10. 礼，既有神圣性的祭祀（rite）的含义，又有世俗的仪式（ceremony）的含义。

11. 礼不同于仪（仪式）的地方在于：它不仅是形式，还有更内在的东西，作为一种精神，代表秩序原则。

12. 古人提出立功、立德、立言这三不朽。

13. 春官、夏官、秋官、冬官、天官、地官。

14. “革命”的本义是指天命的转移，后来用以表示王朝的更替。

15. 五行：金、木、水、火、土。五常：仁、义、礼、智、信。

16. 两种读法，“亲”读如字，亲民就表示亲近人民，具有德政的思想；读作新，则含有自上而下教化人民作新之意。

17. 君子。当时鲁有臧文仲，晋有叔向，郑有子产，齐有晏子。

18. 儒与墨。

19. 歌诗、赋诗、乐舞。

20. 有共同的经典《诗》、《书》；墨子学习过儒家之道；都对现实持一种批判立场。

21. 墨家“自苦以极”，非人情所能堪；主张兼爱，有淡化家庭之意，为中国古代血缘式社会所不能容。

22. 仁者爱人；克己复礼为仁；己所不欲，勿施于人，己欲立而立人，己欲达而达人。

23. 指追求精神上的快乐，以精神上的完满、人格境界上的升华为乐。

24. 高明者如陆九渊，其学简易直截，先立乎其大；沉潜者如朱熹，其学细密，重视读书、训诂、考索。

25. 孔子如玉，浑厚圆熟；孟子如精金，有英气，有棱角。孔子圣人，孟子亚圣。

26. 人有四端，即恻隐之心（仁之端）、羞恶之心（义之端）、辞让之心（礼之端）、是非之心（智之端）。

27. 朱熹解之为：万物之理皆备于我。使孟子具有神秘意味的原话变得可以理性把握。

28. 批评子思、孟子“略法先王而不知其统，案往旧造说，谓之五行”。

29. 老子的“无为”是指顺其自然，不加人为；作为统治者，无为就是让人民自己管理自己，不加干涉；无为的结果是使万物都生长出来，因此，无为也就无不为。

30.《齐物论》的主要思想是泯灭万物之间的差异达到一种超越的境界。

31. 秦相吕不韦召集门客所作的《吕氏春秋》，此书对先秦思想表现出一种综合的取向，声称要“法天地之道”。

32. “王”是行仁政；“霸”以力服人。

33. “封建”是指分封领地。

34.《公羊传》好讲阴阳灾异。

35. 今文经学与谶纬神学。

36.《易经》。

37. 一方以贤良文学为代表，一方以御史大夫为代表，围绕盐、铁买卖是收归国有还是听任民营展开辩论，辩论内容记录在《盐铁论》一书。

38.《老》、《庄》、《易》。

39.“名教”是指儒家传统纲纪。

40.魏晋风度指以精神自由为追求，崇尚自然，表现为不拘小节，风流潇洒。《世说新语》记载了当时名士的言行，很能反映这种风度。比如，诸阮饮酒甚乐，以缸盛之，围坐取之，有猪来就，遂一同饮之。又如，王子猷雪夜忽忆戴安道，急乘舟访之，至其山庄之下，不见而返，人问之，答云乘兴而来，兴尽而返。又如，桓大司马过江，见江边柳，而叹：树犹如此，人何以堪。

41.玄学家认为孔子与老子并无大异，所谓“将无同”。又认为，孔子虽不言无，而以身体无；老庄未免于有，故恒训其不足。

42.道教是宗教，有信仰，有教主、信徒、仪式、规范、传承。而道家则主要是一个哲学学派，偏于哲理思考。道教以满足长生久视等欲望为追求，而道家则反对之。

43.冯友兰认为，儒家求乐生，佛家求永生，道教求长生。

44.三洞指：洞真（上清）、洞玄、洞神。

45.佛教所说的“空”，是指无自性，因缘和会而成。

46.北地重修行，禅学盛；南地尚思辩，义学兴。

47.有唯识、华严、法华、净土、律、密、禅等宗。

48.韩愈提出天地间有道，自古而然，圣人代代相传，从尧、舜到文、武、周公，到孔子、孟子，随后失传，汉以后更蔽于佛教，千载无传，主张予以复兴。

49.设经义、治事二斋，既注重培养精通经典的经学学者，又注意培养有实际办事能力的实用人才。

50.周敦颐。

51.大程开道学中的心学一派，为人和乐，为学强调洒落无著；小程为人严谨，开道学中的理学一派，推行严肃主义的修养路线。

52.张载提出“民，吾同胞；物，吾与也”，即将天下之人视为同胞兄弟，因而要彼此关爱；将自然万物看做人赖以生存的基础，因而常怀感激，不加戕害。这表现出一种人道主义情怀。

53. 因为邵雍好讲术数，其学具有一定的神秘性，道家影响的痕迹很重，所以道学家不把他列入正统。程颐等人虽然敬重他，但同时又认为他有玩世之意。

54. 一是认为王安石新法以利为追求，不合于儒家的义利之辨，将君王不是引向王道而是霸道；二是认为新法用人不当，多奸佞之徒。

55. 主要是在读书是否为成圣必要途径这一点上存在分歧。陆主张先发明本心，立乎其大；朱主张格物致知，读书穷理。陆以朱为支离；朱以陆为空疏，有禅的意思。

56. 汉人指原来金国治下的北方汉族及女真族。

57. 许衡以小学教人，强调基本的道德规范；吴澄则行四条教法，有经学、行实、文艺、治事，所教既广且深。许衡一尊朱熹，吴澄则兼容陆九渊。

58. 朱熹继承程颐有关格物的看法，即以格物为穷理，强调渐进以行；王阳明则认为格物之功当在心上做，求理于事事物物，是外心以求理，将越求越远。

59. 认为王学空谈心性，不能报国救民。

60. 王阳明为了证明自己学说的正确，搬出《大学古本》以与经过朱熹整理改编添加过的《大学章句》抗衡，显示心学与理学的争论最后也不能不诉诸对经典的考证。由此可见，朴学的出现是有其思想史内在发展的必然。

61. 首先他自身服儒服、读儒书，与儒生加强往来，以取得其信任与好感；其次，他默许中国信徒拜祖、敬孔；再次，他从四书五经中寻找有关“天主”“上帝”的说法以证明基督教合于中国经典；此外，他还投中国士人所好，送给他们世界地图、地球仪等西方科技器物。他还积极用中文著书与翻译，宣传基督教教义和西方近代科学知识。

62. 王国维所说的有我之境，是指“泪眼问花花不语，乱红非过秋千去”、“可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮”；无我之境，是指“采菊东篱下，悠然见南山”、“寒波淡儋起，白鸟悠悠下”。以此把握中国文

化中精神境界的基本形态，可以做这样的理解："万物皆备于我"（孟子）、"视天下无一物非我"（张载）、"仁者以天地万物为一体，莫非己也"（程颢），是有我之境；而"圣人之情，应物而无累于物"（王弼）、"应无所住而生其心"（《金刚经》）、"圣人之常，以其情顺万物而无情"（程颢），是无我之境。儒家主于"有"的境界，佛老主于"无"的境界，或者说前者是有我之境，后者是无我之境。从人格形态上说，孔子、孟子、杜甫体现了有我之境，庄子、惠能、陶渊明体现了无我之境。在整个中国文化及其发展中，这两种境界既有某种紧张，又互相补充。

05 冬上海大学中国古代思想史试题

1. "绝地天通"是怎么回事？（4 分）
2. 汉字"鬼"、"神"、"礼"分别是什么意思？（3 分）
3. "三礼"各有什么特点？（3 分）
4. 简述三代文化的精神气质及其演进。（6 分）
5. "天道远，人道迩"是什么意思？（4 分）
6. 简述孔子有关"仁"的思想。（5 分）
7. 孟子在哪些方面影响了后来的中国知识分子？（5 分）
8. 荀子对子思孟子这一派提出了什么批评？（4 分）
9. 法家主要有哪几派？（3 分）
10. 道教与道家有什么区别？（3 分）
11. 老子所说的"为学日益，为道日损"是什么意思？（4 分）
12. 《庄子》在哪些方面深深影响了后世的中国文人？（5 分）
13. 佛教的"三法印"是什么？（6 分）
14. "阿赖耶识"是什么意思？（4 分）
15. 僧肇所说的"般若无知"是什么意思？（4 分）
16. 魏晋名士用来清谈的"三玄"是什么？（3 分）
17. 魏晋玄学家是怎样看待孔子与老子的异同的？（6 分）
18. 韩愈对佛教的批评主要是什么？（3 分）

19. 北宋思想界主要有哪些派别?(6分)

20. 朱熹与陆九渊的分歧在哪里?(5分)

21. 李翱、朱熹和王阳明分别是怎样解释“格物”的?(6分)

22. 近年来大陆不断有人主张复兴儒学,请结合本课程的学习谈谈你对这个现象的看法。(8分)

参考答案

1. “绝地天通”这个传说在《尚书》、《国语·楚语下》以及《山海经》等好几种古代文献中都有记载,其中以《国语·楚语下》所记最为详细,按观射父的描述,第一阶段:“民神不杂”,有专职事神的人员,有祝有宗,各司其序,所谓“民神异业,敬而不渎”;第二阶段:“民神杂糅”,人人祭祀,家家作巫,所谓“夫人作享,家为巫史,无有要质”;第三阶段:“绝地天通”,恢复民神不杂的秩序。这个材料为我们提供了一个有关中国上古思想史演变阶段(即从巫觋时代向史官时代过渡)的传说。

2. 鬼者,归也,回到本来之所。神者,伸也,上升到更高境界。这样解释鬼神,是因为中国古人相信人是由阴阳之气凝结而成的,人死之后气就散了,又回到它当初来的宇宙当中。礼者,事神致福也。“示”与祭祀有关,“曲”是两串玉,“豆”是用于祭祀的器皿,这个象形字表示古人用器皿装玉向神灵献祭。

3. “三礼”包括《周官》、《仪礼》、《礼记》,其中,《周官》(又称《周礼》)主要是关于百官的设置,属于政治制度;《仪礼》规定具体的礼仪,比如不同身份的人穿什么衣服,衣服用什么样的花纹,等等,是礼在形式方面的表现;《礼记》是对礼背后的观念进行解释,有更多的哲学意味。

4. 夏、商、周三代呈现出不同的精神气质,按照孔子的概括,夏道尊命,事鬼敬神而远之,近人而畏焉,亲而不尊,其民之蔽,蠢而愚,乔而野,朴而不文;商道尊神,率民以事神,先鬼而后礼,尊而不亲,其

民之蔽荡而不静，胜而无耻；周道重礼，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，亲而不尊，其民之蔽利而巧，文而不惭，贼而蔽。在思想史上呈现为从巫觋文化到祭祀文化到礼乐文化这样一个不断理性化的过程。

5．“天道远，人道迩”是春秋时期郑国的贤大夫子产说的话，记录在《左传》上。昭公十七年冬天，星象异常，观测星相的官员预言有灾，让子产做准备，子产不以为然，后来第二年真有火灾发生，掌管祭祀的官员建议子产焚烧玉石向上天祈祷，子产回答说：“天道远，人道迩，非所及也”，意思是，上天离我们太远，对人间的事产生不了什么影响。子产于是积极组织救灾，终于灭火。这个事件说明在春秋时期的贤大夫那里，以祭祀为核心的宗教意识越来越淡漠，而世俗理性越来越占上风。

6．“仁”是孔子思想的核心，虽然“仁”的说法在孔子之前就已存在，但正是孔子把它作为一个重要的思想加以发挥。《论语》当中孔子多次与学生说到“仁”的问题。孔子继承前人所说的“仁者爱人”的思想，但孔子更对仁做出了自己的理解。有一次学生颜渊问什么是仁，孔子回答说：克己复礼为仁。一日克己复礼天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？颜渊请他说得详细一些，孔子于是告诉他：非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。“克己复礼”的意思是完善自我以合乎礼的要求。“四勿”则是从人的基本行为方面规定不能与礼相违背。从这里可以看出，孔子对“仁”的理解与“礼”有密切关系。如果说礼是外在的规则，那么仁就是礼的内在根据。如果不仁，就做不到真正的礼。如果在日常生活中违背礼，也就很难称得上仁。孔子还提出“能近取譬”作为求仁的方法，“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）意思是行仁就是善于将心比心，就是要善于为他人着想。

7．孟子提出：“贫贱不能移，富贵不能淫，威武不能屈，是为大丈夫”，体现了知识分子的铮铮傲骨；孟子还提出天爵与人爵的思想，不以世俗的功名利禄而以德性的完善作为判断一个人成功的标准；孟子又提出“知言”“养气”的思想，引导人走上一种至大至刚的境地。

8. 荀子在《非十二子篇》中批评子思孟子“案往旧造说谓之五行，略法先王而不知统”，意思是孟子等人杜撰来历提出仁义礼智信的五行之说，虽然知道要取法古人却不了解古人的真正传统。

9. 按照侧重点不同，法家可分为三派，重法者，以商鞅慎到为代表；重术者，以申不害为代表；重势者，以田骈为代表，最后以韩非子为集大成。

10. 道教是宗教，有信仰，有教主、信徒、仪式、规范、传承。而道家则主要是一个哲学学派，偏于哲理思考。道教以满足长生久视等欲望为追求，而道家则反对之。

11. 老子这句话的意思是：从学习知识的角度看，是一天一天增加；但从了解道的角度看，则是一天比一天减少。求学与求道正好是相反的过程。因为老子相信最高的智慧是“无”。

12. 庄子对后世中国文人的影响极大。这主要体现在以下方面：首先，庄子淡泊名利，追求精神上的自由（即所谓逍遥）；其次，庄子对世界持一种相对主义的看法，认为适合自己的个性就是最好的，不盲目与人比较；再次，庄子崇尚自然，反对人为；最后，庄子汪洋恣肆想像瑰奇的文风对后世也产生较大影响。

13. 所谓法印，佛教以此判别是否符合佛陀之教，故名。具体是指诸形无常、诸法无我、涅槃寂静。诸行无常指宇宙万有中一切现象都变化无常。“诸行”指我们所能认识的一切现象，在我们的经验范围内我们不能找到具永恒不变的物质或精神，故说诸行无常。诸法无我是在诸行无常的道理下而得出的结论，“诸法”指世间上的一切事物，“我”是具有常、一、主、宰性质，佛陀不认为在事物的背后有不生不灭永远长存的本体，因为这已经超乎我们的经验范围之外，我们不知道怎样去认识它，也无法证实它的存在，所以说诸法无我。涅槃寂静是佛教徒的理想境界，涅槃是音译，意指烦恼之火已经息灭，当贪欲、嗔恚、愚痴以及由此产生的所有烦恼都灭尽，即是达到完全解脱的清凉自在境界。三法印是佛教的重要教义。

14. 阿赖耶识是唯识宗所说八识中的第八识。阿赖耶是梵语音

译，意思是种子。阿赖耶识在佛教中既代表个体的自我，也表示一切现象的根源，即前七识的根源，在它里面既有染也有净，因此，又称“含藏识”。

15. 僧肇是东晋著名的高僧，他曾写下“不真空”、“物不迁”、“般若无知”等文章阐明佛教义理，被称为《肇论》。般若不是世俗意义上的知识、见闻，被称为“圣智”，与通常人的认识（“惑智”）有着本质不同。通常人所讲的知，是对现象界片断的、虚幻对象的认识，而现象界本身是虚幻不实的。惑智用来认识、分析现象界，承认主客观的存在，承认逻辑思维、推理作用，这样的知，对于真谛只能知其部分，在知的同时势必会不知。而般若不同于惑智，它无知而无所不知，是洞察一切、无所遗漏的一切知，是最全面最高的智慧，是一种神秘的直观。

16. 三玄指《老子》、《庄子》和《周易》这三部经典，因为这些经典都讲玄妙的哲理，所以被称为“玄”。

17. 玄学家认为孔子与老子并无大异，所谓“将无同”。又认为，孔子虽不言无，而以身体无；老庄未免于有，故恒训其不足。这些说法反映玄学家试图会通孔老的意识。

18. 韩愈对佛教的批评主要集中于两点：（1）佛教是从夷狄之地传来的，不合于华夏正统；（2）佛教主张出世，无君无父，是率人为禽兽。

19. 北宋思想界派别众多，首先按政治立场划分，支持王安石变法的是新党，反对派被称为旧党（元佑党人）。王安石的新学主张变革富国强兵。旧党之中门派众多，有强大的道学集团，道学内部又分濂（周敦颐）、洛（二程）、关（张载）、数学（邵雍）；在道学之外，司马光着意史学，苏轼父子为代表的蜀学融文章、佛老、纵横家言为一体，内容驳杂。

20. 朱熹与陆九渊都主张学圣人，但在如何成圣这一点有分歧，其要害又集中在读书是否为成圣必要途径上。陆主张先发明本心，立乎其大；朱主张格物致知，读书穷理。陆以朱为支离；朱以陆为空

疏,有禅的意思。鹅湖之会,双方展开辩论,意见不合而散。朱熹把二者的观点概括为他强调道问学多一些而陆九渊强调尊德性多一些,晚年朱熹对自己的主张有所纠正。朱陆的分歧其实代表着学问必要的两个侧面,所以清代学者章学诚说“朱陆之异为千古不可无之异”。

21.“格物致知”的思想出自《礼记·大学》。《大学》这篇文献随着唐代韩愈、李翱的表彰而开始为人注意,在宋代经理学家提倡最后上升到《四书》之列。李翱对格物的解释:物者,万物也。格者,来也,至也。物至之时,其心昭昭然明辨焉,而不应于物者,是致知也,是知之至也。(《复性书中》)这个解释掺杂了佛老的思想。朱熹对格物的解释继承了二程的看法,说“格,至也。物,犹事也。穷至事物之理,欲其极处无不到也”。(《大学章句》)这个解释的特点是把格物解释为穷理。王阳明早年按朱熹的格物理论实践失败,而后发展出一种新的格物理论,把格训为正,物则指事,是“意之所在”,格物就是正意之所在。(《传习录上》)这个解释的特点是把格物解为格心,从而否定了朱熹所提倡的在经典文义与自然事物上考索的外向性格物路线。

22.儒学作为中国思想史的主流,在过去对中华民族性格的形成起了重要作用,近代以来,随着家族经济的瓦解,儒学作为一种意识形态已经终结,这是社会发展所决定的,无可挽回,因此,恢复儒学在中国思想史上的地位,既不明智也不现实。不过,儒学对于今天乃至将来仍不失为一种重要的思想资源。